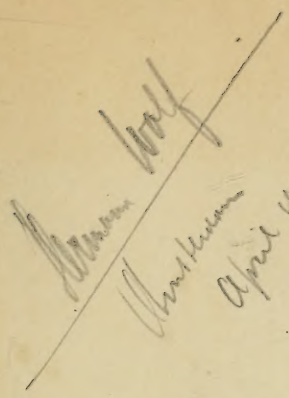
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00665726 6

EX LIBRIS
HERMANN WOLF
JP.



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/derindischeideal00kass

DER INDISCHE IDEALISMUS

№ 90

DES IN 650 NUMERIERTEN EXEMPLAREN

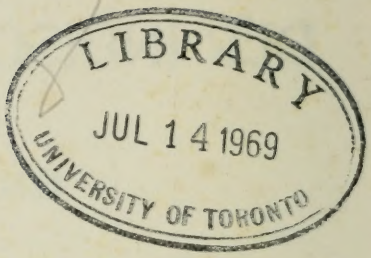
GEDRUCKTEN BUCHES

RUDOLF KASSNER

DER INDISCHE IDEALISMUS

EINE STUDIE

VERLAGSANSTALT F. BRUCKMANN A.-G.
MÜNCHEN · MDCCCCIII



B
132
I3K3

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

Druck von Alphons Bruckmann, München

HERMANN GRAF VON
KEYSERLING GEWIDMET
WIEN, FEBRUAR 1903

Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen.
Kathaka Upanishad.

Gar manches Herz verschwebt im allgemeinen,
Doch widmet sich das edelste dem Einen.
Goethe, Urworte. Orphisch.

Wie viele andere, so hat auch mich die Bhagavadgita in die Indische Philosophie eingeführt. Ich las die Bhagavadgita zuerst ohne Kenntnis der Systeme, ganz naiv, ich las sie begeistert, und erst später, nach der Lektüre der Upanishads, durfte ich sehen, daß ich mit meiner Begeisterung die Upanishads in ihr gelesen habe. Und dann — ich las die Bhagavadgita zuerst, wie sie in A. W. von Schlegels lateinischer Übersetzung vor allem auch von Schopenhauer gelesen wurde: Die Bhagavadgita vermittelt den allgemeinsten Begriff von Indischer Philosophie wie kein anderes Werk, und vor sechzig Jahren noch gab sie allen Recht, die aus Begeisterung oder allgemeinsten Begriffen zuliebe nicht genau zwischen der Lehre der Upanishads und etwa dem Buddhismus unterschieden. Wer Schopenhauer kennt, der weiß, wie dieser vielleicht auch nicht ganz ohne Absicht hier nie genau getrennt hat. Da heute allen die Quellen Indischen

Denkens durch die fortschreitende Indische Philologie aufgedeckt sind, so dürfen und müssen wir wissen, daß die Bhagavadgita, der Gesang des Erhabenen, keine reine Quelle ist und daß hier vieles zusammenfließt, das verschiedenen Ursprungs ist. Genau vermögen wir ja die Zeit ihrer Abfassung nicht zu bestimmen. Wenn ich für einen Augenblick Geschichtsphilosophie treiben wollte, würde ich sagen: Als die Bhagavadgita geschrieben wurde, war die Gründung des Buddhismus möglich. Doch an jeder Geschichtsphilosophie ist immer etwas falsch. Jedenfalls ist in der Bhagavadgita der Idealismus der ältesten Upanishads, der kein System war, in ein unnatürliches Verhältnis zum Sankhya, dem System des Indischen Rationalismus, getreten und hat ein Neues, ein System der Begeisterung, das Yoga ausgelöst. Ich bedauere, nichts von Chemie zu verstehen, um in ihren künstlich-natürlichen Prozessen ein Analoges zu finden. Der Name des Dichters ist uns unbekannt, und seinen Charakter mögen wir uns mit größter Vorsicht und im ganz allgemeinen aus den Widersprüchen bilden. Der Dichter muß eine Natur von weniger Erfahrung als Wünschen gewesen sein, leichtsinnig, ja oberflächlich, aber doch wieder fromm und von echter Einfalt des Glaubens und Wunsches. Ich vermeide gern das Wort Eklektiker, aber unser Dichter hat sich wahllos an allen Bekenntnissen

seiner Zeit gefreut, als wäre ihm alles nur an seiner Freude gelegen. Wörtlich sozusagen steht in seinem Werke das Sankhya und das Yoga, aber im Bildlichen, in der Freude lebt der große Idealismus der ältesten Upanishads. Es ist, als wäre der Dichter in diesem geboren und zu jenen erzogen worden, und doch tut er das nicht, was jeder Abendländer getan haben würde: er nimmt den Widerspruch zwischen Geburt und Erziehung gar nicht persönlich und versucht auf keine Weise, ihn als Charakter, im eigenen Charakter, in seiner Persönlichkeit zu lösen. Diese Charakterlosigkeit, wenn ich so sagen darf, diese Unordnung ist durchaus indisch und beunruhigt nur uns und nicht den Indischen Dichter. Wir suchen hinter Widersprüchen einen Charakter, ja wir zwingen lieber die Widersprüche in ein System, bevor wir auf den Charakter verzichten, und finden es im engeren Kreise sogar nicht widerspruchsvoll, vom Charakter ein System zu fordern. Der Indische Dichter, der Inder überhaupt besitzt hier mehr largesse. Er läßt die Widersprüche an der Oberfläche, er glaubt endlich nicht an Systeme, und der alte große Idealismus war ihm weder durch das Sankhya noch durch das Yoga gestört. Der alte große Idealismus der Upanishads allein war schließlich seine Begeisterung, das Ursprüngliche, und darum gibt der Dichter allen denen Recht, die in der Bhagavadgita zunächst

und immer wieder, wie ich es von mir sagte, die Upanishads, die ältesten Upanishads lesen.

Aber etwas anderes, das Motiv, die ganz kurze äußere Handlung der Bhagavadgita könnte die Vermutung aufkommen lassen, als wäre dem Dichter, als wäre wenigstens seinen Zeitgenossen der alte Idealismus, wie ich sagte, gestört gewesen, gestört durch den Gedanken, die Reflexion, gestört durch ein System. Ich gestehe, daß mir das Motiv der Bhagavadgita bedeutsamer erscheint als alle Gedanken, welche sie ausspricht. Darf man vom Motiv der Dichtung auf den Dichter schließen? Wäre dieser Schluß nicht zu modern? Diese ganz alten, namenlosen Dichter vor 2000 Jahren waren nicht »subjektiv«, sondern hatten Motive; sie hatten neue Motive, das war alles. Das Motiv ist da wie die Begeisterung, das Motiv ist vor allem immer so stark wie die Begeisterung, und darum lebten die Dichter sozusagen ohne besonderes Motiv, ohne Namen, ohne Biographie. Die Bhagavadgita ist eine Episode des Mahabharata, jenes ungeheuren Epos, welches den Indischen Nationalkampf der Kuru- und Pandusöhne schildert. Arjuna, der Panduprinz, soll gegen seine Verwandten und Freunde kämpfen — der Kampf der Kurus und Pandus ist wie in allen alten Epen ein Kampf zwischen Blutsverwandten — Krishna, der Gott, lenkt Arjunas Schlachtenwagen: damit beginnt die Bhagavadgita,

das erzählt im Exordium der Seher Vyasa. Arjuna soll kämpfen, doch er zögert und erbleicht, der Bogen entsinkt seiner Hand, er sieht im Geiste das Blut seiner Verwandten und Freunde und sich als ihren Mörder, Arjuna will nicht kämpfen. Arjuna will nicht handeln, da er denkt; Arjuna erscheint alles zwecklos und umsonst getan, da er denkt: das ist das Motiv der Dichtung. Arjuna ist ein Bruder der Helden des Euripides, die ihren alten Götterglauben an die Vernunft des Sokrates verloren haben; Arjuna ist ein Bruder Hamlets, der sich den Mut zur Rache durch Gedanken lähmt; Arjuna ist der Bruder Heinrich von Kleists, und wie Hermann, der Cherusker, könnte auch Arjuna zu den Klugen und seinen eigenen Zweifeln und Gedanken rufen: »Verwirret mir nicht das Gefühl!« Alle Helden Heinrich von Kleists leiden an dem Zwiespalt von Blut und Gedanken; im »Prinzen von Homburg« ist ihr Motiv nur umgekehrt. Die Helden Kleists gehören zu den kindlichen, leidenschaftlichen, verschämten, heimlichen Naturen, die gleich zweifeln, wenn sie denken. Auch Arjuna meint, der Mensch zweifle, wenn er denke, und Tolstoi hat es die längste, schwerste Zeit seines Lebens so gemeint, und Pierre Bezuchow in »Krieg und Frieden« und Lewin und Nechludow haben seine Zweifel ausgesprochen. Ja, ja, der innere Kampf Arjunas, Hamlets, Heinrich von Kleists, Pierre Bezuchows — ich beschränke mich ab-

sichtlich auf diese Gestalten — ist der zum Überdruß und heute auch schon von Rednern vielzitierte Kampf zwischen Ideal und Wirklichkeit. Diese Antithese hat wohl für die Moral Bedeutung, die Moral wird den Kampf immer wieder zwischen diesen Widersprüchen begreifen, für die Moral überhaupt genügt es, daß der Widerspruch da ist, wie immer man das Widersprechende nennen mag. Nun aber ist es wichtig zu wissen, daß Arjuna und Hamlet und Heinrich von Kleist und Pierre Bezuchow psychologisch den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit nur darum erfahren, weil ihr Ideal weniger eine Begeisterung als ein System ist. Und das System nimmt dann der Wirklichkeit das Erlebnis und macht sie zur Einbildung. Arjuna, Hamlet, Kleist, Pierre wollen ein System, ein System, welches alles Wirkliche und Ideelle begreift. Und sie wollen ein System, weil sie als Kinder glücklich waren. Das Kind ist genau so groß wie sein Glück, und da Arjuna, Hamlet, Kleist und Pierre im Herzen und in der Erinnerung Kinder geblieben sind, so wollen sie auch als Männer, daß ihr Glück so groß sei wie sie selbst und daß sie gemessen und gewertet und ohne Rest in sich da seien. Sie wollen naiv und fraglos sein, und wer naiv sein will, muß schließlich mit dem Verstande glauben. Mit dem Verstande kann der Mensch nur an ein System glauben, oder mit ganz anderen Worten: an ein

System glaubt nur die Dummheit, der Charlatan oder der Kranke. Und daß Arjuna, Hamlet, Kleist und Pierre weder dumm noch Charlatans sind, das ist ihr Unglück. Weil sie mit dem Verstande glauben wollen, so müssen sie an ihrem Glauben zweifeln. Und weil sie Kinder bleiben wollen, so werden sie früh Greise. Sie wollen denken und zugleich begeistert sein, sie wollen ihre Begeisterung ausdenken, ihre Begeisterung soll genau so groß sein wie ihre Gedanken, alles soll rund sein und ein Oben und ein Unten haben wie das Glück des Kindes, sie wollen, wie es in der Legende heißt, das Meer ausschöpfen. Und darum könnte ihre Begeisterung nur ein System sein, denn das einzig Wirkliche eines Systems ist die Tatsache, daß es sich nach allen Seiten ausdenken läßt, daß es rund ist und ein Oben und ein Unten hat, und nie größer ist als der Mensch. Wenn ich hier von Begeisterung rede, so meine ich das Handeln überhaupt, denn Arjuna, Hamlet, Kleist und Pierre können nur begeistert handeln. Und wie sie ihre Begeisterung ausdenken wollen, so wollen sie ihr Handeln ausdenken. Ihr Handeln soll genau so groß sein wie ihre Gedanken; das würden sie Glück nennen. Jedermann könnte ihnen nun mit Recht den Rat geben: Seid wie ich, seid vernünftig, schließt euch nicht aus. Aber sie wollen nicht wie jedermann, sondern nicht nur glücklich, sondern auch

auf eigene Weise da sein. Arjuna will es, und das errät der Gott. Und was er ihn lehrt, ist da und dort wohl Sankhya und Yoga, im wesentlichen jedoch begeistert der Gott den Helden. Krishna lehrt Arjuna, daß das Kind wohl so groß wie sein Glück, daß die Begeisterung aber größer sei als der Held. Krishna lehrt Arjuna die Begeisterung und jenes Dasein, welches Handeln und Denken zugleich begreift, ohne selbst begriffen zu werden. Krishna lehrt Arjuna das Unbegreifliche, den großen Idealismus der ältesten Upanishads, die Einheit von Denken und Handeln, er lehrt ihn das Schauen und nimmt ihm die Reflexion.

Wie das Abendland die Geschichte und China Chroniken, so besitzt Indien die Legende. Die Inder stammen gleichsam direkt von den Göttern ab, und ein Volk hat nur im Gegensatz zu seinen Göttern Geschichte. Mit der Geschichte behauptet sich der Mensch gegen die Götter. Zwischen dem Inder und seinen Göttern war der Weg immer freigelegt. Die Völker des Abendlandes fanden bald auf ihm die Vernunft, und Geschichte ist in diesem Sinne der Ausdruck der Vernunft. Hier sei es ein für allemal gesagt, wer nur etwas von Indischer Art verstehen will, muß den Begriff, den wir mit dem Worte Vernunft verbinden, vergessen. Die Götter waren dem Inder, als dieser zu denken anfing, doch nichts anderes als die ersten Menschen,

»ein hohes Geschlecht«, sein Adel, und der Adel war hier wirklich Bewußtsein des Ursprungs, Geburt. Alles reichte hinauf bis zu den Göttern. Und das mußte nicht an besonderen Tagen und Festen dem Volke immer wieder von den Dichtern gesagt werden, das war angeboren und selbstverständlich. Krishna sagt zu Arjuna, er allein als Gott wisse alle seine Geburten, und Buddha, so heißt es in seiner Legende, ward vollkommen, da er sich aller seiner Geburten erinnerte. Der Glauben an eine Seelenwanderung ist in den ältesten Denkmälern Indischer Schrift nicht bezeugt, er lebt auf, als das Indische Volk sozusagen Geschichte hätte bilden können. Nun, es liegt in der Natur dieses Glaubens, daß er alle Geschichte widersinnig, ja unmöglich macht, sie gleichsam verschluckt. Von einer Moral der Geschichte sprechen meist diejenigen, die an die Willensfreiheit glauben, und die Willensfreiheit ist durch die Seelenwanderung vernichtet. Die Geschichte hat der Abendländer nicht selten gegen das Wunder zitiert und dann und darum Vernunft genannt; in Indien ist alles oder nichts Wunder. Und niemals wurde um des Wunders willen ein Dogma gegeben. Diese Eitelkeit besitzt der Inder nicht. Seine Wunder sind seine Erinnerung, seine unendliche Erinnerung, seine Wunder besitzen die Notwendigkeit der Dichtung und sind niemals unvernünftig. Die Geschichte ist individua-

listisch. Was wir mit Goethe Persönlichkeit zu nennen übereingekommen sind, ist zunächst immer nur historisch, von zeitlichen Gegensätzen bestimmt und gegen irgend ein System, ein Prinzip verstanden; Indien besitzt keine Persönlichkeiten, Indien hat Heilige. Der Heilige ist wesentlich unhistorisch, und die Legende ist ihm natürlich, seine Erfahrung gleichsam. Geschichte ist äußere Politik, und die äußere Politik bildet im Inneren Parteien. Die Politik des Inders war seit den ältesten Zeiten Rassenpolitik, und statt der Parteien finden wir die Kasten. Darum fehlt in Indien alles Rhetorische, jede Parteigröße, es fehlen in Indien alle Geister zweiten Ranges mit ihrer Bedeutung für zehn bis hundert Jahre, es fehlt alle gute Rhetorik. In Indien ist alles ewig oder bloße Erscheinung. Wer Analogien sucht, mag im Dichter, im Exoterischen, im Bildner, in dem, welcher Worte braucht und Zeichen, das finden, was moralisch unsern Geistern zweiten Ranges entspricht und mehr ist als die Masse und weniger als der ganz große, unmittelbare, schweigend wissende Geist. Die Geschichte ist ferner Entwicklung, und das Indische Kastengesetz hat jede Entwicklung vorweggenommen. Was die drei edlen Kasten der Brahmanen, Krieger und Ackerbauer mit der vierten, den Çudras, verbindet, ist die Seelenwanderung, diese eigentliche Vernunft, die raison der Inder. Der Heilige überwindet die Vernunft, und der Voll-

endete steht über allen Kasten und wird nicht mehr wiedergeboren und weiß alle seine Geburten. »Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen!« Mehr als die Geburt ist dem Inder das Wissen, das klingt wohl vernünftig und sozial; aber es muß durch die Geburt hindurch der, welcher wissen will, das ist mehr als Vernunft und Indisch. Praktisch ist dann die Geschichte die Frage nach der Urheberschaft, und dem Inder ist nichts an Originalität gelegen. Originalität ist dem Geiste der Upanishads eitel und »an Worte sich klammernd«, und die größten Namen sind mythisch oder könnten es sein. Was der Abendländer unter Originalität, diesem moralischen Pendant zur Willensfreiheit, versteht, hätte beim Inder etwas Barockes und Künstliches; die ganze im moralischen Leben oft praktische, eigensinnige Originalität des Abendländers würde in Indien formlos, ohne Anschluß und verschwendet bleiben. Der Inder verzichtet auf Originalität, indem er einer Kaste angehört. Die Kaste nimmt ihm jede mögliche Willensfreiheit ab, und dann, wie jeder Adel, bedeutet sie Ökonomie an Erfahrung. Alles Viele, womit der Einzelne sich erst zu beweisen hat und worin er sich oft genug zerstreuen und verlieren mag, wird durch die Kaste geordnet und gesammelt. Das große Wort Platos *ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις* — Lernen ist nichts anderes als Erinnerung — war dem Inder verständlicher als

den Griechen, jenem Volke, das alles der Originalität zuliebe tat und um ihretwillen so schön zu lügen wußte und erst vor dem vollendeten Schein und der letzten Schönheit nicht mehr nach Ursachen und Gründen fragte.

Die Bedeutung eines Systems als solchen ist, sagte ich, nur historisch. Und nur in dem Sinne, in welchem Indien keine Geschichte hat, besitzt die Philosophie Indiens kein System. Man muß sich darum ein wenig hüten vor der Anwendung europäischer Schulbegriffe. Der Begriff Philosophie schon ist griechisch und dann gleich deutsch. Paul Deussen hat an Indischen Texten mit Scharfsinn nachgewiesen, wie der Idealismus der ältesten Upanishads allmählich in Pantheismus, dieser in Kosmogenismus, Theismus, Atheismus, Deismus überging. Aber der Indische Idealismus, die Lehre von der Einheit des Atman und Brahman, die Lehre von der Seele als dem Schöpfer der Welt, von Gott in jedem Menschen, ist so sehr die Natur des Indischen Geistes, daß er alles im Indischen Geistesleben ist, was nicht zum System wurde, und daß jedes System nur die Entartung, wirklich und wörtlich die Entartung desselben ist. Ein System kann eigentlich nicht in ein anderes entarten, im Gegenteil, in jedem neuen System als solchem ist ein Fortschritt getan, eine Absicht mehr. Nur bedingt darf man sagen, daß etwa Leibniz eine Entartung Spinozas sei, viel-

leicht ist sein System ein Fortschritt gegenüber dem des Spinoza. An der Oberfläche ist immer Fortschritt da, und für eine Moral von heute auf morgen ist der Fortschritt eine brauchbare Hypothese. Nur das Natürliche entartet. Die Kunst entartet. Um europäischen Vorstellungen klar zu machen, was ich unter Entartung des Indischen Geistes verstehe, dient mir am besten ein Beispiel aus der Geschichte der Kunst. Wie der Idealismus der Upanishads im Sankhya, so entartete Michelangelos Kunst in der der Bolognesen. Wie diese den Ausdruck des großen Meisters wörtlich nahmen, so nahm das Sankhya die Upanishads wörtlich und setzte an die Stelle der rhythmischen Kausalitäten alles Bildlichen die logischen alles Scheinbaren, Materiellen, Wörtlichen. Da die Menschen nicht mehr zu schaffen vermögen, wollen sie überreden. Alle Natur des Geistes ist Steigerung und Dialektik zugleich. Für Plato war Dialektik die Musik des Geistes; Plato durfte das wagen, denn er war immer gefördert. Musik ist nichts anderes als Steigerung, und nirgend ist die Steigerung so durchaus zugleich Dialektik wie in den beiden vollkommensten und ganz reinen Denkmälern des Indischen Idealismus, in der Chandogya- und Brihadāranyaka Upanishad, und immer dort, wo die Steigerung fehlt wie in den späteren Upanishads oder künstlich wie im Yoga oder gegen die Dialektik ist wie im Sankhya, ist der Indische

Geist entartet. Wo Dialektik und Steigerung zusammenfallen wie die Form und der Inhalt in der Musik, dort ist die Philosophie produktiv. Dort hört man sie. Die Upanishads versteht, wer sie zu hören weiß. Und alles, was wir zu hören vermögen, dürfen wir nicht anwenden. Alle Indischen Systeme wollten den Indischen Idealismus anwenden und konnten ihn nur verraten. Ja, als viel später gegen das Sankhya, den Buddhismus und das Yoga Çankara den Idealismus dogmatisierte, verrät in gewissem Sinne auch er ihn. So offen, so ganz Musik ist der Indische Idealismus. Der Indische Idealist denkt zu Ende. In diesem Zu-Ende-Denken ist alle Dogmatik enthalten. Der Indische Idealist denkt bis zum Gefühl. Sein Denken begeistert ihn. Er kennt im Grunde keinen Widerspruch zwischen Denken und Fühlen. Der Abendländer löst den Widerspruch zwischen Denken und Fühlen entweder systematisch, durch das Dogma, oder der Widerspruch bleibt ihm dramatisch. Im Idealismus des Inders, in der leidenschaftlichen Dialektik der Upanishads sind das Dogma und das Drama beide enthalten.

Wenn ich hier und im folgenden das Abendland mit Indischer Art vergleiche, so weiß ich ganz gut, daß Gegensätze immer gewaltsam und unnatürlich sind. Aber das Bildliche der Dinge macht die Gegensätze notwendig. Es scheint, als hätten im

Abendland immer nur einige Köpfe, Philosophen, historische Persönlichkeiten, und als hätte in Indien die Seele selbst gedacht. Und das ist das Vorbildliche des Indischen Geistes. Als wäre alles andere um seinetwillen, um seines sonst zwecklosen, bloßen Daseins willen geschehen! Als hätten sich ihm gegenüber der Grieche oder Deutsche oft nur Gedanken gemacht und wären mit ihren Gedanken immer im Widerspruch mit etwas, als dächten sie mittelbar, bedingt, unter Vorwänden, vor Unberufenen, dafür und dawider, als wären ihre Gedanken zu anspruchsvoll, immer zu viel oder zu wenig, anarchisch oder tyrannisch, »Hintergedanken«, ein Umweg, parvenu, als dächten sie, weil sie nicht liebten. In Indien ist der Gedanke geboren, Licht und Blut, »seiend«, wie es heißt, der Inder denkt, weil er liebt. Sein Denken ist nicht der Umweg, sondern der Weg seiner Natur. Der Inder denkt nicht nach, er denkt nicht über das und jenes, der Inder denkt die Tugend und den Geschmack aller Dinge, er denkt mitten in der Natur und gegenwärtig und ist mit seinen Gedanken nicht immer vor oder hinter den Dingen. Ich habe körperliche Lichtempfindungen, wenn ich die Brihadaranyaka-Upanishad oder gewisse Gesänge der Bhagavadgita lese, ich höre die Gedanken und habe Geruch und Geschmack für sie. Denn das Indische Denken ist nackt, wie die Musik nackt ist, und dieses nackte

Denken ist Mystik. Das Indische Denken ist ganz Ausdruck, es konnte nie verschwiegen werden, und auch das ist Mystik. Das Indische Denken ist ganz Sprache, und es unterscheidet das mystische Denken vom rationellen, daß die Vernunft in allen Sprachen und darum in Begriffen und hinter oder vor den Worten, die Mystik nur in der Muttersprache, in Bildern denkt. Die ganze Geschichte einer Sprache ist immer im Texte irgend eines Mystikers ganz gegenwärtig. Man hat den Mystiker den Dichter unter den Denkern genannt, ich acceptiere für einen Augenblick diese schlechte Allegorie: Der Dichter denkt in Rhythmen, das heißt, seine Rhythmen denken; der Mystiker denkt rhythmisch, er denkt wie er atmet. Der Mystiker ist immer im Rhythmus und überall auf dem Wege zu sich, zu seiner Seele, »sein eigenes Verlangen«. Der Mystiker denkt zu Ende. Sein Denken ist nackt.

Der praktische Abendländer wird nicht leicht von einem Vorurteile gegen den Mystiker loskommen. Weil der Yogîn und Fakir im Abendlande fremd sind, so hat hier der Mystiker überhaupt etwas vom Rufe eines Zauberers oder Gauklers. Man zeiht ihn geheimer Zwecke, und die Mystik hat den Beigeschmack des Pathologischen. Gegen die Mystik schrieb man unbewußt Systeme, und der Abendländer bringt die Mystik wie alles gern in einen Gegensatz zur Vernunft. Die Mystik hatte sich

immer gegen ein Dogma zu behaupten. Und sie hat davon gleichsam angezogen und an der Oberfläche oft etwas Künstliches. In Indien ist der Mensch Mystiker, ohne es zu wissen; im Abendlande, ohne es zu wollen, gegen seinen Willen und gegen seine Vernunft. Ich könnte aus Rationalisten Sätze zitieren, die ganz heimliche Mystik sind. Ich habe mir an den Rand einer der schönsten Seiten der Chandogya-Upanishad folgenden Satz aus Lichtenberg geschrieben: »Kein Wunder, daß sich Stutzer so gerne im Spiegel sehen; sie sehen sich ganz. Wenn der Philosoph einen Spiegel hätte, in dem er sich so wie jener ganz sehen könnte, er würde nie davon wegkommen!« Dieser Satz wäre in Indien offen Mystik. Im Abendlande ist die gute Mystik oft ganz zufällig da. Mystik gilt hier vielfach für Dilettantismus, und sie ist es auch gewesen, wenn man sie, etwa wie Swedenborg es in seinen Alterswerken getan hat, in ein System brachte und rationalisierte. Und umgekehrt, in Indien ist alles Systematische Dilettantismus, und Çankara behandelt »die Anhänger der Reflexion« genau so wie Sokrates die Sophisten. Indien kannte immer nur die Dilettanten der Vernunft. Buddha war lange und ist heute noch der Vorwurf schlechter Poesie, aber wenn einigen Gelehrten jetzt seine Philosophie, die Lehre vom Kausalnexus, unoriginell erscheint, so ist das europäisch und in diesem Falle auch schlecht gedacht. Die

Originalität wußte der Inder zuletzt nur im Herzen, als ein Göttliches. Jeder Mensch ist originell, das war in Indien Religion. Buddha war eben nur in Sachen der Vernunft ein Dilettant, er verstand das Notwendige der Kaste und begriff ihre Vernunft nicht. Jenes Geschlecht von Dilettanten des Gefühls, von unfreiwilligen Lügnern, an denen das Abendland immer reich bleibt, ist in Indien fremd geblieben. Jeder Inder, der Yogîn und der Fakir, besitzen das, was ich metaphysische Ehrlichkeit nennen möchte; die tragische Verlogenheit wiederum ist etwas durchaus Europäisches. Der Inder, welcher zählt und ordnet, hat viel Peinliches, Nervöses. Alles Gute und Große, alles Positive in Indien ist Zusammenhang. Der Inder besitzt nicht Charakter im Sinne des tätigen, dramatischen Abendländers, er besitzt nicht moralischen Charakter oder besser Charakter als Moral. Als Charakter unterscheidet er niemals zwischen wahr und falsch. Wahrer Charakter, falscher Charakter — so redet der Inder nicht. Der Inder ist typischer als der Abendländer, wie das Weib typischer ist als der Mann. Im Weibe ist entschieden mehr metaphysische Ehrlichkeit und mehr Verlogenheit des Charakters als im Manne. Wenn das Weib im Sinne des Mannes Charakter hat, so unterstreicht es den Charakter und wird womöglich rhetorisch. Auch die Kaste nimmt dem Charakter das Positive, Moralische, Persönliche. Und

zuletzt, da alle Moral ihn zur Mystik führt, als Mystiker ist der Inder ohne Charakter. Vor sich selbst und vor Gott hat niemand Charakter. Charakter hat der Mensch nur für den anderen, und als Mystiker ist man niemals für andere da. Es ist schwer, für Europäer solche Dinge zu sagen, ohne selbst charakterlos im gewöhnlichen Wortsinne zu erscheinen. Der Yogîn war scheinbar wenigstens und als System für andere da, und im Yogîn ist die alte große Indische Mystik entartet. Der Mystiker empfindet den Charakter als Eitelkeit, und der Yogîn konnte es nicht hindern, wenigstens grotesk zu sein.

Alles Große ist, ich wiederhole, in Indien Zusammenhang, und der Zusammenhang ist die Indische Mystik. Man muß sich hüten, Beispiele zu geben, Tugenden und Pflichten einzeln zu nennen, überhaupt zu zitieren, wenn man von Indischer Art spricht. Ich möchte sagen, alles Einzelne in Indien ist Pleonasmus. Tugenden und Pflichten sind so gänzlich im Zusammenhange zu verstehen, daß sie, an der Oberfläche und einzeln, symbolisch oder zeremoniell sind. In Indien hat man, ohne natürlich sich darüber klar zu werden, schon immer gewußt, daß Mystik gegen moralischen Dilettantismus, gegen die schlechte oberflächliche Scheidung von Einbildungskraft und Charakter, gemeint ist. Ich könnte da die tragische Biographie vieler Europäischer Dichter erzählen, ich könnte von Goethes

»Tasso« sprechen und zeigen, wie hier nur die Vernunft zwischen Weltmann und Dichter trennt; ich nenne aber nur Hamlet. Hamlet wäre für den Inder ganz einfach ein moralischer Dilettant, und die Mystik hätte ihn aus seinem Konflikt gebracht, »erlöst«! Wie überhaupt dem Religiösen die bloße Dichternatur dilettantisch erscheint! Dichternatur ist hier alles, was weder recht leben noch recht sterben kann, was immer das fühlt, was es nicht versteht, und versteht, was es nicht fühlt, das ewig Unglückliche, der Träumer um nichts und wieder nichts. Arjuna ist der älteste Bruder Hamlets. Auch Arjuna möchte gerne wie die andern ein Charakter sein und kämpfen und sterben und siegen, und doch stört ihn seine Einbildungskraft, die Idee. Er denkt vor dem Kampfe. Im Abendlande ist der Konflikt tragisch gelöst, in Indien durch die Idee, die Mystik. In Hamlet widerspricht der Charakter der Einbildungskraft, in Hamlet widerspricht der Philosoph, der die Vernunft fordert, dem Dichter, und es ist weiter in bedeutendem Sinne europäisch, daß die Philosophen überhaupt den Dichtern so oft widersprechen, und daß im Allgemeinen die Vernunft zwischen beiden häufig genug künstlich vermittelt, wenn im einzelnen Falle, in der Persönlichkeit die Tragödie den Widerspruch löst. Diese Vermittlung durch die Vernunft sprechen in Europa dann viele philosophische Gedichte aus, die weder ganz Philosophie

noch ganz Dichtung sind. Denn nur die Mystik ist die lebendige Einheit von Philosophie und Dichtung, und es gibt kein wahrhaft philosophisches Gedicht, das nicht ganz und gar Mystik wäre, — das sind Definitionen. Der poetische Wert der Bhagavadgita ist nicht dort, wo Abendländer ihn vielleicht suchen würden, in einem scheinbaren oder wirklichen Eklektizismus, er liegt in der Mystik. Und der Begriff der Indischen Mystik ist so weit wie die ganze mögliche Einheit von Philosophie und Dichtung.

Bevor ich diesen ersten Teil schließe, will ich ein Beispiel dieser vollkommenen Verschmelzung von Dialektik und Musik, von Philosophie und Dichtung geben. Ich zitiere aus dem siebenten Prapathaka der Chandogya-Upanishad*) (von Khanda 17 bis Khanda 26):

17. Khanda.

»Wenn man etwas erkennt, so spricht man die Wahrheit; nicht spricht die Wahrheit, wer nicht erkennt; nur wer erkennt, spricht die Wahrheit. Die Erkenntnis also muß man suchen zu erkennen.«

»Die Erkenntnis, o Herr, möchte ich erkennen!«

18. Khanda.

»Man erkennt, wenn man denkt; ohne Denken ist keine Erkenntnis; nur durch Denken kommt

*) Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit übersetzt. Brockhaus 1897.

Erkenntnis. Das Denken also muß man suchen zu erkennen.«

»Das Denken, o Herr, möchte ich erkennen!«

19. Khanda.

»Man denkt, wenn man glaubt; ohne Glauben ist kein Denken; nur wer Glauben hat, hat Denken. Den Glauben muß man suchen zu erkennen.«

»Den Glauben, o Herr, möchte ich erkennen!«

20. Khanda.

»Man glaubt, wenn man in etwas gewurzelt ist; ohne daß man in etwas gewurzelt ist, gibt es keinen Glauben; wer in etwas gewurzelt ist, der glaubt daran. Das Wurzeln also muß man suchen zu erkennen.«

»Das Wurzeln, o Herr, möchte ich erkennen!«

21. Khanda.

»Man ist in etwas gewurzelt, wenn man schafft; ohne Schaffen ist kein Wurzeln; nur wer etwas schafft, ist darin gewurzelt. Das Schaffen also muß man suchen zu erkennen.«

»Das Schaffen, o Herr, möchte ich erkennen!«

22. Khanda.

»Man schafft, wenn man Lust empfindet; ohne Empfinden von Lust ist kein Schaffen; nur wer Lust hat, schafft. Die Lust also muß man suchen zu erkennen.«

»Die Lust, o Herr, möchte ich erkennen!«

23. Khanda.

»Die Lust besteht in der Unbeschränktheit; in dem Beschränkten ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust. Die Unbeschränktheit also muß man suchen zu erkennen.«

»Die Unbeschränktheit, o Herr, möchte ich erkennen!«

24. Khanda.

»Wenn einer außer sich kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich.«

»Aber worauf gründet denn diese sich, o Herr?«

»Sie gründet sich auf ihre eigene Größe, oder, wenn man will, nicht auf Größe. Denn unter Größe versteht man in dieser Welt viel Kühe und Rosse, Elefanten und Gold, Sklaven und Weiber, Feld und Land. Aber das meine ich nicht, meine ich nicht, denn da gründet sich eines immer auf das andere.«

25. Khanda.

»Die Unbeschränktheit aber ist unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie ist die ganze Welt.«

»Daraus folgt das Ich-Bewußtsein: Ich bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt. Daraus folgt für Atman: Der Atman ist unten und oben, im

Westen und im Osten, im Süden und im Norden; der Atman ist diese ganze Welt.«

»Wer also sieht und denkt und erkennt, am Atman sich freuend, mit ihm spielend, mit ihm sich paarend und ergötzend, derselbe ist autonom, und ihm ist in allen Welten Freiheit; die es aber anders als so ansehen, die sind heteronom, vergänglicher Seligkeit, und ihnen ist in allen Welten Unfreiheit.«

II.

Der Indische Idealismus ist vorbildlich, habe ich gesagt: er ist so ursprünglich, daß er sich nur an sich selbst erschöpfen kann, und er ist so leidenschaftlich, daß er, wie alles Tragische, nur von sich selbst widerlegt werden kann. Der Inder erfährt wie alle Mystiker das Denken am eigenen Leibe, und das ist der menschliche Sinn der Askese. Der Inder hat keine Reserven in der Vernunft und kennt nicht das Ausschließliche und Einseitige des Charakters; er setzt immer alles auf einmal ein und lebt das allgemeine Leben des Traumes, und sein Charakter ist immer gespannt und weit wie sein Schicksal. Kein Volk hat in so wörtlichem Sinne sich seine Götter nach seinem Bilde geschaffen, denn der Inder schaut die Götter. Die Indischen Götter sind keine Gestalten wie die griechischen, sondern Erscheinungen, Bilder. Sie können dem Inder nicht den Rücken kehren, und wie Träume müssen sie ewig ihm in den Sinnen liegen. Unplastisch, ohne sichtbaren Hintergrund, alles Mögliche, ganz Bewegung sind sie. Ich habe nicht die Absicht, über Indische Mythologie zu schreiben. Wie bei allen primitiven

Völkern sind auch hier die Götter zunächst Verkörperungen der Naturkräfte: Varuna der Himmel, Ushas die Morgenröte, Surya die Sonne, Agni das Feuer, Vayu der Wind! Doch im Grunde sind das nur Namen gewesen, oder wenigstens dem Inder sehr bald Namen geworden. Von jedem einzelnen Gott sagt der Inder immer gleich alles, wie Dichter von sich selbst immer gleich alles zu sagen wissen. In jedem Augenblick ist der eine Gott gleich der Einzige und wie für alle Fälle da. Es gibt keine äußeren Grenzen der Macht, der Inder vertauscht und kombiniert die Götter und empfindet sie sehr bald als oberflächlich, als Oberfläche. Und schon im Rig-Veda lesen wir das große Lied vom Ursprung der Welt und der Götter:

»Doch wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen?«

Als die Weisen später im Selbst, im Atman, den Ursprung alles Lebendigen hatten, da heißt es vom Atman in der Upanishad: »Ihn verehren jene Götter in der Brahmanenwelt als das Selbst.«

Die Vernunft hat früher die Religionen in monotheistische und polytheistische eingeteilt, und Max Müller hat für die Religion der Veden, die weder das eine noch das andere ist, den Begriff henotheistisch gefunden. Das heißt, in den vielen Göt-

tern verehrten die Inder immer den einen Gott. Man wird mit der Zeit einsehen, daß alle Religionen im Grunde henotheistisch sind, und daß auch hier der Inder vorbildlich und, was andere Völker in Rollen wie zerstreut waren, gleichsam auf einmal war; man wird mit der Zeit einsehen, daß solche von der Vernunft gebildete Begriffe nur praktischen Wert besitzen und wie Plakate sind. Der Begriff hat der Natur gegenüber den Wert und den Stil des Plakates.

Späte Geschlechter noch liebten in der griechischen Götterwelt das Allgemein-Menschliche, die Vernunft, welche von Anfang an unter den Göttern da war. Das Allgemein-Menschliche des Inders überhaupt ist immer sein Streben. Die Mythologie des Inders, die Goethe fratzenhaft erschien, ist allgemeinmenschlich durch ihr Streben nach der Philosophie. Der griechische Weise brauchte die Götter nur vergessen, und er besaß die Vernunft und sich selbst, und die Götter konnten ihm später, wenn er wollte, Allegorien eines vernünftigen Zusammenhanges sein. Der Inder sah durch die vielen Götter hindurch den Einen, und seine Götter hatten alle denselben Blick. Der Inder mußte sich ihrer immer wieder erinnern, und sie konnten ihm nicht den Rücken kehren, und er selbst vermochte nicht ihr Bild sich aus den Augen zu reißen; die Götter blieben ihm Symbole.

Weil man noch heute von der Fratzenhaftig-

keit der Indischen Mythologie spricht, — gewiß in einziger Herrlichkeit meißelten die griechischen Bildhauer ihre Götter aus dem Stein, aber Parmenides stellte sich das Weltwesen, den Atman, als »wohlgerundete Kugel« vor; alle Torheit und drei Köpfe und vier Arme gaben die Inder ihren Göttern, damit sie das Weltwesen in sich und ihrem Willen fänden — wo ist da das Fratzenhafte? In der »wohlgerundeten Kugel« des Parmenides oder in den drei Köpfen einer Indischen Skulptur?

Alles für den Indischen Geist Entscheidende ist auf dem langen Wege von den mythischen Liedern des Rig-Veda bis zur Mystik der Upanishads geschehen. Zeitlich reicht dieses Werden von 2000 v. Chr. bis 600 v. Chr., und zwischen diesem Anfang und diesem Ende — die Upanishads bilden den Vedanta, das Ende der Veden — liegt bedeutsam die Periode der Brahmanas, der Priester- und Opferkosmogonien. Aus dem herben, frohen, kriegerischen Hirtenvolke des unteren Industales ist auf Wanderungen in die tropischen Täler des Ganges ein Volk geworden, das zwischen Seligkeit und Wissen nicht mehr unterschied. Was da alles geschehen ist, davon haben wir keine deutliche Kunde. Aus den Brahmanas empfangen wir den Eindruck von etwas Düsterem, Grausamem, Eigensinnigem. Der Inder des Rig-Veda kennt noch keine Einteilung in Kasten; im Zeitalter der Upanishads ist diese

vollkommen durchgeführt; die Brahmanas bedeuten die Vorherrschaft der Priester. Das Werden eines Volkes ist hier ein Umwerden, so deutlich ein Umwerden und eine Umkehr, wie es sonst sich nur in der Biographie eines einzelnen Mystikers offenbart. Das Werden ist hier eine Reinigung. Das Indische Volk hat eine moralische Geschichte, wie sie niemals in Wirklichkeit ein Volk und immer nur das Individuum hat. Es ist, als hätte alles ein für allemal geschehen müssen, damit ein Beispiel, ein Vorbild, ein ewiges Gedächtnis da sei. Die Inder nannten sich Aryas, und Arya bedeutet der Treue.

Zwischen den Mythen also des Rig-Veda und der Mystik der ältesten Upanishads liegt das Zeitalter der Brahmanas, das Zeitalter der Ausbildung des Opferkultes. Zwischen Mythos und Mystik ist das Opfer als Dialektik. Das Opfer verbindet Gott mit dem Menschen, die Kosmogonie mit der Psychologie. Die Psychologie des Inders ist Schöpfung, Selbstschöpfung; seine Reflexion Erinnerung, unendlich gleichsam. In den alten Liedern aller Völker leben die Götter in den Bildern des Sehers, hier allein dichtet der Mensch sich zu den Göttern zurück. Die Psychologie ist durchaus Dichtung, und die Dichtung Psychologie: das ist hier mehr als die Umkehrung eines identischen Urteils. Merkwürdig, da der Inder zu vielen Göttern betet, fragt er nicht nach der Erschaffung der Welt, nach dem ersten

und einzigen Grund, nach dem »Im Anfang war«, aber als er später in Prajapati, dem Hauptgott der Brahmanas, den Schöpfer aller Dinge verehrt, da heißt es gleich und immer: Prajapati schafft die Dinge, indem er tapas, Hitze, Askese übt, indem er opfert. »Prajapati war ganz allein, da faßte er den Wunsch: Zum Opfer werdend, möchte ich die Geschöpfe schaffen!« Wenn man nun in Büchern über Indische Religion und Philosophie liest, dieser Kult, die ganze, freilich im Vergleich zum Rig-Veda etwas künstliche Kosmogonie des Prajapati, ja des Brahman selbst sei von den Priestern und ihren Absichten gemacht, so ist das mit allen Hintergedanken des Abendlandes gedacht und im Grunde falsch. Wenn es in einer Upanishad heißt: die Götter selbst sind durch das Opfer in den Himmel gekommen, so ist das wohl von Priestern ausgesprochen worden, aber wahrhaft göttlich gedacht. Immer spricht und handelt der Inder über seine Absicht hinaus, immer übertrifft er sich selbst. Ich glaube wohl, daß in jedem Brahmanen etwas von einem Jesuiten steckt, aber sehr wenige Jesuiten haben auch nur wenig von einem Brahmanen. Der herrschsüchtigste Brahmane kann nichts für die Mystik seines Blutes. Und dann, es unterscheidet zunächst gar nicht den Inder vom Juden, daß dieser den Schöpfer und Anfang fixiert und jener es nicht tut. Es unterscheidet sie, daß Jehova in seiner logischen und rhetorischen Deutlichkeit alles Denken

überflüssig macht, und Prajapati und Brahman und Atman das letzte Motiv zu allem Denken des Inders, zur »ewigen Melodie« seines Denkens werden. Es unterscheidet sie endlich, daß der Inder nach dem Ursprung der Dinge nur als Mystiker, nur als Begeisterter fragt. Der Mystiker und der Begeisterte haben in ihrer Frage schon die Antwort. Sie gehen gleichsam die Frage nur zurück. Als fühlten sie, daß jede Frage nach Gott nur rhetorisch sein könne! Anfang und Ende sind bloß dialektische Begriffe; sie kommen in der Natur nicht vor und sind in der Tätigkeit, im Rhythmus selbst eingeschlossen; Anfang und Ende bewegen gleichsam rhythmisch das Dasein. Auf den Rhythmus kommt es dem Inder an. Um seinetwillen sind Anfang und Ende, Frage und Antwort identisch. Und weil beide in demselben Rhythmus und im Grunde nichts anderes als Rhythmus sind, darum ist das Schaffen ein Opfern. Im Opfer geht der Mensch das Schaffen zurück. Und das ist Mystik. Gott ist da nie als ein Anfang und ein Ende ausgeschlossen. Als Anfang und Ende ist Gott im bewegten Dasein eingeschlossen, wie die Dialektik in der Begeisterung des Mystikers eingeschlossen ist.

Die großen Gegensätze, wo und mit welchen Namen immer der Mensch eigensinnig sie fixiert, sind im Opfer verglichen und um des Opfers willen identisch. Das Schaffen ist da Erkenntnis, die Er-

kenntnis Seligkeit, die Seligkeit Verehrung, die Verehrung Wissen. »La science avait cessée d'adorer: de là le malheur«, sagt Ernest Hello vom 19. Jahrhundert, indem er an das katholische Mittelalter denkt. Das Sein ist Werden, und die Seele ist der Leib um des Opfers willen. Gott ist Mensch. Das Opfer ist immer in der Mitte. Das Opfer ist der einzig mögliche Ausdruck, und erst der Opfernde hat Charakter, und der Charakter ist hier durchaus rhythmisch und ebensosehr ein Handeln wie ein Leiden. Das Opfer ist in Indien mehr als Kult, es ist Kultur, die Kultur des Ewigen, der Mystik.

Ganz abstrakt und ohne Programm gesprochen, der Mystiker ist der leidenschaftlichste Mensch, und als leidenschaftlichster Mensch leidet er nicht an dem und an jenem; er wäre sonst nur ein anderer Charakter, vielleicht ein schwacher Charakter; zu einem Dichter, wenn ich so sagen darf, reicht oft ein schwacher Charakter hin, nie aber zu einem Mystiker. Der Mystiker leidet gleich an den Gegensätzen, als leidenschaftlichster Mensch leidet er gleichsam abstrakt. Alles erfährt er als Gegensatz, alle Gegensätze sind seine Erscheinung, und die Erscheinung ist seine Eitelkeit, und diese sein Zweck, sein Mittel, sein Werk. Der Mystiker leidet an seinem Handeln, und im ganz einzigen Sinne erfährt er zuletzt sich selbst als seinen Gegensatz. Er fühlt sich immer zugleich als Subjekt und Objekt,

als Lügner und belogen. Nichts wird ihm geschenkt, alles wird ihm zurückgegeben und hier vergolten. Er trägt immer die ganze Schuld und allein die Schuld. Was immer er tut, als Leiden wird ihm alles Handeln zurückgegeben. Sein Handeln beschränkt ihn, in der Beschränkung vermag er sich nicht zu deuten, er empfindet jede Beschränkung als seinen Gegensatz, — das ist das Absolute an ihm, jeder Charakter ist ihm gegenüber nur relativ — und jeder Gegensatz ist sein Leiden. Und hier liegt der Sinn des Opfers. Das Opfer vermittelt zwischen seinem Handeln und Leiden, das Opfer vermittelt und nicht die Vernunft. Indem er opfert, handelt er sein Leiden und leidet er sein Handeln. Das Opfer ist sein Sinn und Charakter, im Opfer ist er gedeutet und entschieden. Im Opfer ist er Leib und Seele zugleich. Er leidet sein Handeln und handelt sein Leiden. Das Opfer ist seine tägliche Moral. Er ist im Opfer ohne persönliche Tugend und ohne persönliche Sünde und hat alle Tugenden und alle Sünden. Er ist der leidenschaftlichste Mensch und nur, weil er ein Vorbild oder Urbild ist. Das Opfer ist der Charakter des Vorbildes und des Urbildes. Gott hat im Opfer Charakter.

Arjuna will nicht handeln, da er zu erkennen glaubt: Arjuna ist ein Schwärmer und verwechselt die Erkenntnis mit dem Leiden. Und dann hat Arjuna von Weisen gehört, deren Erkenntnis jen-

seits von allem Handeln ist. Auch hier ist Arjuna ein Schwärmer und möchte den Weg des Erkennens mit dem Gefühl gern umgangen haben und weiß nicht, daß nur darum des Weisen Erkenntnis jenseits von allem Handeln ist, weil seine Erkenntnis alles Handeln verschluckt hat und einschließt und Feuer und Spiegel zugleich ist. Unbewußt aber fürchtet Arjuna das Leiden, die Beschränkung, die Tragödie. Arjuna fürchtet, daß er in der Tragödie verloren gehe, und darum will Arjuna sich ausschließen und ein Anfang und ein Ende sein. Seinen Zweifeln entgegnet der Gott, und in diesem Gesang ist eine ganz eigene Größe: »Non sane quisquam vel momento temporis unquam ab operibus vacat.« Ohne daß der Mensch es weiß, handelt er in jedem Augenblick. Der Mensch ist nie am Anfang und nie am Ende. Seine Natur handelt fort und fort. Die Existenz Gottes ist ewiges Tun. Und der Gott schließt: »Fungatur omnibus operibus sapiens.« Nur so handelt der Mensch ohne Absicht und Hoffnung auf Lohn, ohne Anfang und Ende und schließt kein Leiden von sich aus. Indem er jede Tat tut, ist sein Handeln symbolisch und der Sinn seines Leidens und sein Leiden. Indem er jede Tat tut, opfert er. Opfernd ist er sein eigenes Schicksal. Arjuna glaubt, für seine Tat nicht einstehen zu können, und fürchtet, daß seine Tat im Schicksal sich verliere: doch das Opfer läuft ebenso schnell wie das Schicksal.

Ich vergleiche noch einmal Hamlet mit der Bhagavadgita: Auch Hamlet will sich ausschließen und ein Anfang und ein Ende sein, da auch er vor dem Leiden bebt und fürchtet, daß seine Tat im Schicksal verloren gehe. Hamlet zitiert nur die Vernunft; ungestraft kann der Mensch die Vernunft überhaupt nur zitieren. In gewissem Sinn ist Hamlet ein Schwärmer der Vernunft. Und wie der Gott den Indischen Königssohn durch das Opfer zur Erkenntnis, so führt hier der Dichter den Dänenprinz durch die Tragödie zu dem, welches mehr als Vernunft und Tod und doch beides zugleich ist und von Dichtern nicht genannt wird. In der Tragödie leidet Hamlet sein Handeln. In der Tragödie wird der Mensch geopfert. Die Tragödie ist ein umgekehrtes Opfer. Was ich hier sage, gehört zu den ewigen, im höchsten Sinne selbstverständlichen Problemen des Lebens, und es ist gut, diese nur anzudeuten. Das Opfer und die Tragödie! Aus dem Opfer ist die Tragödie entstanden: das ist ein Naturprozeß. Im Indischen Idealismus, in der Mystik überhaupt ist die Tragödie wieder zum Opfer geworden: das ist ein Geistesprozeß, und wie immer im Indischen Gedankenleben ist der Geistesprozeß ein umgekehrter Naturprozeß. Mythos und Mystik berühren sich dialektisch, wiewohl sie in der Natur, in der Erfahrung immer durch die Tragödie einerseits und das Opfer andrerseits auseinandergehalten sind. Wenn

ich alles ausführen wollte, würde ich sehr weit, bis zum Verhältnis der Musik zur Idee kommen. Ich wollte schließlich nur sagen, daß genau so, wie der tragische Held symbolisch leidet, der Weise symbolisch handelt.

Diese Beziehung des Tragischen zum Indischen Idealismus ist von hoher Bedeutung. Das Tragische ist dem Indischen Idealismus natürlich. Die Forderung, das Leiden zu überwinden, besitzt hier noch nicht das Dogmatische und Eigenwillige, das halb Moralische und halb Pathologische, welches ihm die Systeme und der Buddhismus gaben. Die Indische Literatur hat keine Tragödien. Die Dramen Kalidasas sind Schauspiele, Spiele, im geistigsten Sinne Zauberspiele und ganz bewußt Oberfläche. Der Grieche wollte den Toten, der Inder den Tod nicht auf der Bühne haben. Die griechische Ästhetik würde eine tote Maske als widersinnig empfunden haben. Daß der griechische Schauspieler eine Maske trug und der tragische Held hinter der Bühne starb, das ist ganz dasselbe. Die Indische Ethik müßte, da ihr alles Körperhafte scheinbar war, einen Toten wie eine Maske empfunden haben. Man denke diesen Gegensatz aus! Ganz allgemein, es gibt keine Denkertragödie, und es gibt noch weniger eine religiöse Tragödie. Christus am Kreuz eine Tragödie, das ist heillose Sentimentalität. Das wesentlich Tragische der Indischen Natur ist in der

Philosophie enthalten, von ihr gleichsam verschluckt, aber doch nur so, daß der Indische Idealist, der Mystiker nur Tragödien gedichtet haben könnte, wenn ich so sagen darf. Die Tragödie ist seine Vergangenheit, seine Erinnerung, das Tragische ist seine Möglichkeit. Er ist der Tragödie wie entgangen. Ein leidenschaftliches Volk hat sich immer für die Tragödie oder die Mystik zu entscheiden gehabt. Es gibt da, wie überhaupt in der Natur, keinen Mittelweg, keine Mitte. Alles Natürliche, die Tragödie und das Opfer, ist Weg, und die Mitte lieben die, welche alles nur als Anfang oder Ende begreifen können. Der Mensch der Upanishads hat etwas von der Isoliertheit des tragischen Menschen, er hat seine Schönheit. Ich möchte sagen, seine Schönheit ist die Möglichkeit des Tragischen. Seine Schönheit ist sein Charakter, so weit ist dieser. Seine Schönheit wird hier Charakter, während in der Tragödie der Charakter Schönheit wird. Der Indische Idealismus wendet sich niemals an irgend ein Malheur, niemals an das, was wir Melancholie nennen, sondern immer an die Persönlichkeit, an das Pathos. Das erklärt die große Heiterkeit der Upanishads und ihren Rhythmus. »Ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, daß den Kummer überwindet, wer den Atman kennt: ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert: darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer

des Kummers hinüberführen«, sagt Narada zum weisen Sanatkumâra. Aber solche Sätze sind ganz naiv gesprochen und in den Texten stereotyp. Und diese Naivetät verstand der Buddhismus nicht. Er empfand nicht mehr den Adel im »Kummer«, sondern nur noch den Kummer. Der Buddhismus setzt den Unterdrückten und nicht den tragischen Menschen voraus. Der Unterdrückte hat nur als Masse Realität, er lebt nur in der Masse. Als einzelner ist der Unterdrückte unschöpferisch und darum lächerlich, man kann gleichsam nur indirekt mit ihm verkehren. Der Buddhismus hat sich auch nur an die Masse gewendet. Er hängt von der Zahl ab; es klingt sehr paradox, aber schließlich ist der Buddhismus doch nur originell, weil er heute, ich glaube, fünfhundert Millionen Bekenner zählt. Es ist wichtig, sich gerade jetzt darüber klar zu werden, da im allgemeinen schlechte Lyriker den Buddhismus überschätzen und Textkritiker ihn unterschätzen. Und dann meine ich, hier den Unterschied zwischen Buddhismus und dem Indischen Idealismus zu erkennen, ist besser als eine Entscheidung, ob Nirvana ein Verlöschen ins Nichts oder in irgend ein Etwas bedeute. Als die Jünger Buddha diese Frage stellten, da gab der Meister das einzig mögliche Dogma: danach nicht zu fragen. Dogmen sind notwendig nur schlau, dieses Dogma ist wahrhaft genial und darum widersinnig. Buddha hätte wissen müssen, daß die Logik,

welche er seine Jünger lehrte, diese neugierig mache, und daß man Neugier nur Kindern und Dienern verbieten dürfe. Warum hat Buddha die Menschen neugierig gemacht? Warum war seine Lehre vom Kausalnexus so logisch? Der Logik darf man das Letzte nie vorenthalten. Die Logik interessiert nur das Ende; der Anfang und das Ende interessieren sie. Der Indische Idealismus hat nie die Neugier der Menschen erregt, dazu war er zu vornehm. Der Unterschied zwischen ihm und dem Buddhismus ist auch der Unterschied zwischen der Einbildungskraft und der Neugier. Daneben mag man allerdings noch vieles sagen.

Das Tragische also ist im Indischen Idealismus enthalten. Der Inder begreift es in sich und das Schauspiel im ewigen Flusse der Dinge. Der Inder ist niemals mittelmäßig und lebt nicht neben der Natur. Physiologisch, möchte ich sagen, fühlt er die ganze leidenschaftliche Natur im eigenen Leibe: sein Leib ist ihm ein Ding unter Dingen. Nur in tropischen Ländern kann der Mensch sich selbst so entfremdet sein, daß er seinen eigenen Leib greift wie ein anderes Tier; in den Upanishads dann sagt er ekstatisch: Der Odem ist der Wind und das Auge die Sonne. Wenn der Indische Idealismus uns etwas direkt lehren soll, so ist es das Künstliche in der alten erbärmlichen Trennung von Leib und Seele durch die Vernunft. Es gibt für

den Indischen Idealismus nicht hier die Seele und dort den Leib und dazwischen die Vernunft; es gibt für den Indischen Idealismus überhaupt nicht Leib und Seele in der abendländischen Antithese: Alles ist hier Übergang, Traum und Staunen; der Staunende und Träumende, der Opfernde haben hier Existenz, und im Opfer ist der Leib die Seele. Ich werde darauf noch zurückkommen, ich wollte nur sagen, daß der Inder die Dinge nur schauen und darum schlecht zählen kann, und daß er immer auf der Bühne selbst ist oder die Bühne schaut. Der Inder braucht nicht erst das Schauspiel und, wenn der Inder ins Theater geht, so ist er, ohne Literat zu sein, schon Ästhet; aus dem Gesichtspunkte der Upanishads ist Kalidasa ein Ästhet wie Oscar Wilde. Und darum ist den Erkennenden fremd geblieben, was so oft die lebhafte Erfahrung der leidenschaftlichsten Denker des Abendlandes gebildet hat: die Liebe zur Tragödie, ich sage gleich besser, die Liebe zum Theater und dann die Abneigung, der Haß gegen dasselbe. Um nur Namen zu haben, nenne ich Plato, den hl. Augustinus, Pascal und, weil er auch ein Dichter und nicht nur gedichtet war, Hamlet, ich nenne Kierkegaard und endlich Nietzsche. Wenn ich erklären wollte, warum sie alle das Schauspiel zuerst geliebt und dann gehaßt haben, müßte ich das Leben und die Weltanschauung jedes einzelnen erzählen; ich müßte auch zeigen,

warum und daß keiner sich ganz für die Mystik entscheiden wollte; aber am naivsten und tiefsten und darum für alle hat der hl. Augustinus sich erklärt. Im dritten Buche seiner Confessiones lese ich: Quid est quod ibi homo vult dolere, cum spectat luctuosa atque tragica quae tamen pati ipse nolet. Et tamen pati vult ex eis dolorem spectator, et dolor ipse est voluptas. Ich glaube, wenn Hamlet, statt Held einer Tragödie zu sein und sogar moralische Absichten mit dem Theater zu haben, seine Memoiren geschrieben hätte, auch Hamlet würde gefragt haben, wenn auch nicht am Anfang wie der hl. Augustinus, so doch am Schlusse als Resumé: Warum will ich Schmerz empfinden, während ich einem Spiele zusehe? Warum fliehe ich den Schmerz im Leben, und warum ist im Spiele mir der Schmerz Wollust? Et dolor ipse est voluptas! Der hl. Augustinus hat an der Bühne wie an sich selbst gelitten, und der hl. Augustinus hat die Bühne unmoralisch gefunden, weil er der Ansicht war, daß die Einbildungskraft nur da wäre, wenn man Schauspiele schriebe oder selbst Schauspieler wäre. Nebenbei gesagt, die Verachtung, die das ganze Abendland Jahrhunderte hindurch für den Schauspieler als solchen hatte, ist nur die Folge der Vernunftmoral gewesen: der Schauspieler war etwas zwischen Mensch und Tier, er war einfach unvernünftig. Der hl. Augustinus hat das Schau-

spiel als etwas Unmoralisches empfunden, weil das Schauspiel ihm unvernünftig erschien und weil er, wie vor Goethe und Kant bewußt jeder Geist und unbewußt seit je her die ganze Masse und alles Mittelmäßige, nur schlecht zwischen Kunst und Natur unterschied. Auch der hl. Augustinus meinte, die Kunst verdecke die Natur und diese Gott, wie eine Maske das Gesicht und das Gesicht die Seele verdeckt, und Gott vermöchte, wenn er wollte, alles wie die Glieder eines logischen Urteiles oder einer Puppe auseinanderzutrennen und nebeneinander hinzulegen, denn auch der hl. Augustinus war sein ganzes Leben lang nicht sicher, ob Gott nicht auch nur ein neugieriger Logiker gewesen sei und nur ein Experiment gemacht habe, da er sich entschloß, Himmel und Erde aus nichts zu schaffen. Und darum wollte der hl. Augustinus die Vorsehung, gleichsam das Ehrenwort von Gott: er hatte nicht nur lange vor Kant gelebt, sondern war auch kein Mystiker, da ihm die Manichäer jede Mystik verleidet hatten. Doch wie immer das sei, der hl. Augustinus fand als erster von allen, die zuerst gern in das Theater gehen und dann über ihr Leben reflektieren, zwischen sich und der Wirklichkeit die Bühne, zwischen sich und der Natur oder Gott oder der Vernunft die Kunst. Und nur deshalb, weil im Theater und über das Theater seine Seele und in dem, was er Wirklichkeit oder Gott oder

Natur nannte, die Vernunft gedacht hat! Die Vernunft empfindet immer den Schmerz als Schmerz und die Lust als Lust, die Seele — ich gebrauche das Wort in dem richtigen, tropischen Sinne der Dichter — die Seele empfindet im Leben immer den Schmerz in der Lust und die Lust im Schmerz, und die Seele weiß vor Schmerz zu lachen und vor Lust zu weinen. Und deshalb lebt die Seele immer das Leben für irgend einen Dichter und irgend eine Tragödie, während die Vernunft für jedermann und den Nachbar das Leben lebt. Et dolor ipse est voluptas! Und wie im Opfer das Handeln und das Leiden, so sind in jedem Leben, welches die Seele lebt, die Lust und der Schmerz in einander und untrennbar, und jedes Leben, welches die Seele lebt, ist ein Opfer oder könnte tragisch sein. Und wie weiter das Opfer das Bewußtsein und der Spiegel der Tragödie, so ist der Idealismus des Inders das Bewußtsein und der Spiegel des großen und ewigen Paradoxes von der Lust im Schmerz und dem Schmerz in der Lust. Und endlich wie im Opfer das Tragische jeder Existenz, wie nur im Opfer und in keiner Vernunft der Wille, so sind im Indischen Idealismus das Paradox und das Staunen und der Traum durch den schaffenden Geist und die Idee überwunden. Gott erst könnte für den Inder vernünftig sein und, wenn Gott überhaupt Lust und Schmerz empfände, die Lust als Lust und

den Schmerz als Schmerz empfinden. Der hl. Augustinus würde seine tiefen und einfachen Sätze nicht geschrieben haben, wenn er, statt melancholisch zu sein und in das Theater zu gehen, selbst Tragödien gedichtet hätte, und der Indische Idealist wurde, wie es in der Upanishad heißt, »des Weltalls Schöpfer«, damit er im großen Schauspiele des Lebens nicht fort und fort die Lust im Schmerz und den Schmerz in der Lust lebe.

Der hl. Augustinus ist im großen Stil typisch für den Abendländer. Er wollte leidenschaftlich von Gott die Vorsehung, und die Vorsehung ist ebenso oft das Mittel zu großen Entscheidungen wie das Mittel falscher Dichtung und künstlicher Deutung und Stimmung gewesen. Nur im Kinde und im Vollendeten widersprechen die Vorsehung und die Dichtung einander nicht, sonst pflegt die Dichtung immer sich gleichsam quer in den Weg der Vorsehung zu stellen. Und das gibt Männern von der Art des hl. Augustinus, Hamlets und Kierkegaards so viel Melancholie. Ich vergaß früher es direkt zu sagen, die Melancholie ist ein durchaus nicht Indischer Begriff. Die Melancholie ist ein Leiden des Charakters; der Inder leidet wie der Sâlabaum blüht und das Opferfeuer flammt; ich weiß nicht, ob man mich versteht, aber der Inder leidet bildlich. Die Melancholie ist kein metaphysisches, natürliches, sondern ein moralisches Leiden, sie ist

recht eigentlich der Widerspruch zwischen Genie und Charakter, zwischen der Einbildungskraft und Vernunft, zwischen Dichtung und Vorsehung. Jeder religiöse Mensch macht sich aus der Vernunft seine eigene Vorsehung. Die Vorsehung ist gleichsam eine eingebildete Mathematik, eine eingebildete Vernunft. Und darum ist der Dichter im Abendlande so oft außerhalb der Ordnung und Regel der Vernunft und unvorhergesehen und störend und ohne Vertrag geblieben, und seine Vernunft hat man meist erst nach seinem Tode begriffen. Ich heiße das gut, denn nur dadurch ist in einzelnen, seltenen Erscheinungen die ungeheure Größe und Unmittelbarkeit des Dichters im Abendlande erklärt. Der Dichter ist unvernünftig, ja, aber neben jenem Geschäft, welches die Vorsehung und Vernunft zwischen Mensch und Gott zu arrangieren pflegen, bleibt dem Unvernünftigen die ganze Natur.

Der Indische Idealismus ist so weit, so gespannt, daß gleichsam alles in seiner Regel und der Dichter in der Ordnung bleibt. Oder mit anderen Worten, ein größter Teil der Energie, welcher im Abendlande der Dichtung blieb, ist vom Indischen Idealismus, vom Leben selbst aufgebraucht und wird gelebt. Das Dichterische ist »inwendig in euch«. »Was unter ihnen die Namen betrifft, so ist das, was man die Rede nennt, ihr Preislied, denn aus ihr entstehen alle Namen«, heißt es in der Brihad-

aranyaka Upanishad; ich zitiere absichtlich in freiem Zusammenhang. Und weiter: »Aber für die Gestalten ist das, was man das Auge nennt, ihr Preislied, denn aus ihm entstehen alle Gestalten. Aber für die Werke ist das, was man den Leib nennt, ihr Preislied, denn aus ihm entstehen alle Werke!« Was soll hier noch der Dichter? Er ist überall begriffen und vorweggenommen. Die Dichtung ist von der Mystik verschluckt und »inwendig in euch«! Die sozusagen historische Dichtung der Inder ist dann notwendig nur Kunst, ein schönes Spiel, und vor der alten großen Poesie der Heldengedichte schützt sich der Indische Idealist, indem er sie für kanonisch erklärt und auswendig lernt.

Im Abendlande setzt gewöhnlich die Dichtung dann ein, wenn der Mensch von der Moral frei wird; der Mensch erholt sich gleichsam in der Dichtung von der Moral; pathetisch nennt er die Dichtung das Recht seiner Natur. Im Abendlande gibt es neben der Moral immer die Dichtung. Nur im Abendlande macht der Mensch Kompromisse — vielleicht legt er gerade darum so viel Wert auf Charakter. Der Inder nun ist niemals frei von seiner Moral, da seine Moral eben das Streben ist, von der Moral frei zu werden. Bis zur Stunde des Todes und bei den Auserwählten bis zur Stunde der Heiligung ist das ganze Leben des Menschen von dieser Moral besetzt. Nichts kann durch, alles

ist hier notwendig wie in der Natur und ohne Lücken und verkettet und verstanden. Neben der Moral ist für die Dichtung kein Raum. Die Moral sieht weiter als die Dichtung, sie ist immer früher da oder, wenn man den Kampf vorzieht: die Moral siegt über die Dichtung und treibt sie vor sich her und läßt sie ohne Boden. Wohin soll da die Dichtung? Wenn das Große geschehen ist und alles sich in der Zeit erfüllt hat und der Heilige geworden ist, wohin soll jetzt die Dichtung, die immer geflohen ist? Bei den Vielen und Unerlösten schlüpft sie durch den Tod wie durch ein Loch hindurch und kommt in einem neuen Leben wieder empor und läßt sich dann weiter jagen. Bei dem Heiligen wird sie das Unmögliche und das Wunder, die Dichtung schlägt in das Leben um und wird wirklich und des Heiligen Erfahrung. Vom Heiligen ist dann alles wahr und ihm ist alles möglich. Er vermag alles, und die Sünde befleckt ihn nicht mehr. Er kann sündigen. Er lebt das Leben aller Menschen. Das Leben aller Menschen ist seine Dichtung, und die Dichtung der Menschen ist sein Leben. Er kann sündigen. Der Heilige Durvasa flucht in wildem Zorne Sakuntala, da diese, von der Liebe zum Könige Duschjanta betört, ihn gastlich zu empfangen vergißt. Wie paradox! Durvasa ist so gottgeworden, daß er im eigenen Zorne sich nicht mehr fängt. Durvasa gibt seinen Zorn wie ein

fremdes Ding und als Fluch weiter an Sakuntala. Durvasa schöpft aus sich den Fluch und schafft sich allmächtig den Fluch und steht wie ein Schicksal über dem Leben und verwirrt die Menschen. Ich wähle dieses Beispiel, weil es zugleich zeigt, wie bedeutsam das Schauspiel Sakuntala an die Religion anknüpft und wie gerade in ihm das Ideal des Indischen Schauspieles geboten ist. Als Buddha unter dem Sâlabaum stirbt, da fängt der Baum plötzlich an zu blühen: die Natur ist frei, und die Dichtung Wunder und doch wirklich geworden. So muß man von innen heraus die Wunder und Legenden der Heiligen verstehen. Die Wunder und Legenden sind nichts anderes als die einzig mögliche Poesie der Heiligen, des Genies.

III.

Ich idealisiere die dramatische Figur des Durvasa. Er ist mir ein Typus. Der Heilige Durvasa hat die Sünde überwunden. Und er hat die Tugend überwunden, das muß gleich hinzugefügt werden. Tugend und Sünde sind unwesentlich und Erscheinung und nur als Zeichen verschieden. Tugend und Sünde sind eine Wirklichkeit dessen, der handelt und leidet. Sie gehen die Seele nichts an. Durvasa ist jenseits von allem Handeln und Leiden, Durvasa ist seine eigene Seele geworden und weiß nichts mehr von dem, was er handelt und leidet. Und weil er nichts mehr weiß von dem, was er handelt und leidet, so ist er Schöpfer geworden und Gott, Schöpfer seiner Tugend und Sünde. Wenn Durvasa flucht, so schafft er seinen Fluch. Der Fluch kann ihm nicht mehr zurückgegeben werden. Für den anderen, als Erscheinung, auf der Bühne ist Durvasa widersinnig, paradox: Durvasa tut das, was er nicht tut, Durvasa ist das, was er nicht ist. Das ist das große, in den heiligen Schriften der Inder immer wiederkehrende Paradox: Gott ist das, was er nicht ist, und Gott ist nicht, was er ist. Dur-

vasa flucht, und seine Seele ist ganz stumm und ganz rein. Durvasa darf sündigen. Der Inder war nicht verwirrt, wenn er das große Paradox aussprach: Gott darf sündigen, und Gott sündigt, und Gott ist der Sünder. Nur die Mystiker und Geister von hellseherischer Psychologie wie Dostojewsky schrecken hier nicht zurück: Sonja, die reine Hure, das ist Gott, der sündigt. Durvasas Fluch und jäher Zorn ist die Sünde und der Irrtum und das Vergessen der betörten Sakuntala, und die Sünde Gottes ist nur die Sünde der Menschen. Durvasa endlich ist Sakuntala, und in jedem Menschen ist Gott, und der Mensch sündigt nur, indem er das nicht ist, was er ist, und indem er das ist, was er nicht ist. Von dem, der ist, was er ist, vom Gottgewordenen fällt die Sünde ab, und allmächtig kann er die Sünde um sich tun, wie er ein Kleid um seinen Leib tut, und sein, was er nicht ist, und nicht sein, was er ist. Wie in jenem anderen Glauben Gott selbst in seinem Sohn den Menschenleib annahm und durch seinen Tod die Menschensünde vernichtete! Denn dem großen symbolischen Ereignis von der Geburt und dem Tode des Gottessohnes entspricht vollkommen das große Indische Dogma vom Menschen, der bei lebendigem Leibe erlöst sein kann. Durvasa ist ein Erlöster, und sein Leib ist voll Zornes. Die Bedeutung dieses wichtigsten Dogmas hat der Buddhismus nicht verstanden, obwohl es in der Le-

gende Buddhas selbst noch lebendig ist. Und man hat es heute noch übersehen, gerade hier das Entscheidende, den ewigen Ausdruck des Indischen Idealismus und seiner tiefen Sympathie mit dem Christentume zu suchen. Dieser Sympathie gegenüber ist die Verwandtschaft zwischen Christentum und Buddhismus äußerlich, Aberglaube, schlechte Lyrik. Der Gottessohn lebt das Leben des Geringsten unter den Menschen, und der Indische Heilige kann sündigen. Ich muß das den bedeutenden Worten, die Paul Deußen seiner Übersetzung der Upanishads vorangesetzt hat und deren Verständnis ich voraussetze, hinzufügen. Noch einmal, wie der Gottessohn Leib wurde und das Leben des Geringsten unter den Menschen lebte und das nicht war, was er war, so darf der Heilige Durvasa sündigen. Und weiter wie der Gottessohn am Kreuze den Tod des Verbrechers starb, aus gleicher mystischer Sympathie hat der Indische Heilige gelebt. Der Gottessohn ist für alle Menschen gestorben, heißt es, und der Indische Heilige hat das Leben aller Menschen gelebt. Der Eine wurde zur Liebe, und der Andere zur Erkenntnis. Leben und Tod sind wie Tugend und Sünde und Tun und Leiden nur Zeichen. Das Christentum ist die Religion der Liebe und des Willens, der Indische Idealismus die Religion der Erkenntnis. Die Unterscheidung gilt nur a potiori. Wo der Wille vom Leben spricht, da redet die

Erkenntnis vom Tode. Immer redet der Inder vom Tode, wenn wir vom Leben sprechen. Der Inder sagt alles in Moll. Wer Richard Wagner zu hören weiß, wird mich verstehen. In dem Çatapatha-Brahmana heißt es von Prajapati, zu welchem die Wesen kamen, damit der Gott ihnen sage, wie sie leben sollten: »Zu den Menschen sprach er: Abends und morgens sei euer Essen, das Feuer sei euer Licht, eure Nachkommenschaft sei euer Tod!« Der Inder stirbt am Leben, und der Christ lebt am Tode.

Ich darf den Vergleich zwischen dem Christentum und dem Idealismus der Upanishads nicht erschöpfen. Hier ist seit Schopenhauer das allgemeinste von vielen gesagt worden. Durvasa, der fluchende und zornige Heilige, ist paradox, sagte ich. Der vollendete Christ des Evangeliums, der seinen Feind liebt wie sich selbst, diese einzige Forderung erkannte Kierkegaard als das große Paradox des Christentums; mit diesem Paradox fällt für diesen bedeutenden Geist das Christentum als Religion, und ohne dieses Paradox wird es zu einer moralischen Anweisung auf ein respektables Leben unter den Bürgern eines Staates. Und nun beachte man, der zornige und fluchende Heilige entspricht vollkommen dem Christen, der seinen Feind liebt wie sich selbst. Es gehört auch Mut dazu, das zu begreifen. In der Idee, metaphysisch, sind beide Religionen dasselbe. Durvasa liebt über seinen

Fluch und den Irrtum der Verfluchten hinaus Sakuntala wie sich selbst, und der vollendete Christ erkennt durch den Haß hindurch, den der Nächste auf ihn wirft, seinen Nächsten als sein Selbst. Der Fluch und der Zorn des Heiligen sind der Haß des Nächsten. In der Erscheinung, im Ausdruck, in der Farbe, im Wirken sind Durvasa und der Christ verschieden. Ihre Geschichte ist verschieden, ihre Poesie ist verschieden. Die Moral, die Exerzitien sind anders. Im Christentum ist zunächst alles Tat und positiv, dem Indischen Idealisten ist zunächst — hier kommt viel auf das »Zunächst« an, das »Zunächst« ist die Geschichte, die Poesie, die tägliche Wirklichkeit — dem Indischen Idealisten, sage ich, ist alles zunächst Nicht-Tun, Leiden, negativ. Christus wird vom Bösen versucht, vom Teufel; Buddha von Mâra, dem Todesgott. Wieder dasselbe Motiv in Dur und in Moll! Um abzuschließen, will ich aus den heiligen Schriften beider Religionen zwei Stellen nebeneinander stellen. Ich wähle sie so, daß man sie gleichsam nur zu hören braucht, um zu wissen. Es gibt Dinge, über die man nicht debattiert, nachdem man sie einmal wirklich gehört hat. In Lukas 14, 16—24 heißt es: »Es war ein Mensch, der veranstaltete ein großes Gastmahl und lud viele dazu. Und sandte seinen Knecht aus zur Stunde des Mahles, zu sagen den Geladenen: Kommet, denn alles ist bereit! Und sie fingen an alle nacheinander sich zu

entschuldigen, der erste sprach zu ihm: Ich habe einen Acker gekauft und muß notwendig hinausgehen und ihn besehen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt. Und ein anderer sprach: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft und gehe eben hin, sie zu prüfen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt. Und der dritte sprach: Ich habe ein Weib geheiratet, und darum kann ich nicht kommen. Und der Knecht kam und sagte das seinem Herrn wieder. Da ward der Herr zornig und sprach zu seinem Knechte: Gehe eiligst hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt und führe die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen wie du befohlen hast; es ist aber noch Raum da. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Gehe aus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, auf daß mein Haus voll werde. Ich aber sage euch, daß der Männer keiner, die geladen waren, mein Mahl schmecken wird!« Daneben höre man Kaushitaki-Upanishad 2, 1: »Gottes Upanishad (geheime Losung) ist, nicht zu bitten. Denn wie wenn einer, der das Dorf durchbettelt und nichts erhalten hat, sich hinsetzt und denkt: Jetzt möchte ich von denen, auch wenn sie mir gäben, nicht essen, und dann kommen sie und sprechen ihn an, die ihn vorher abgewiesen hatten, so ist das Verhalten jenes, der nicht bittet. Ihn sprechen vielmehr Nahrungbringende

an und sagen: Erlaube uns, dir zu geben!« Das sind zwei verschiedene Schicksale, und ich will hier nicht die Geschichte der beiden Religionen erzählen, denn diese würde sich so notwendig aus ihren Anfängen und Ansätzen ergeben, daß es aussähe, als wollte ich sie dichten.

Der letzte Zweck jeder metaphysischen Religion liegt jenseits von einer Moral der Tugenden und Sünden, im Glauben oder in der Erkenntnis. Das Christentum lehrt: der Glaube ist Erkenntnis, und die Upanishads sagen: die Erkenntnis ist Glaube. Der letzte Zweck beider Religionen ist der Mensch selbst, sein Genie, der Atman, das Genie als sein Selbst, der Heilige und nicht die Tugend, der Nächste, das Werk. Und doch reden ihre Schriften auf jeder Seite von der Tugend und dem Nächsten und dem Werk. Das ist das Rätselhafte, Gefährliche, Systemlose, Paradoxe der Religionen im allgemeinen und des Indischen Idealismus im besonderen. Auch hier ist dieser vorbildlich und durch das scheinbar ganz Unpraktische ein Beispiel. »Denn es ist eben unsere Krone und unser Stolz, daß, nachdem die Erkenntnis der Seele als des Brahmans erfolgt ist, alle Pflichtvorschriften ein Ende haben und der Zustand der Verwirklichung aller Zwecke eintritt,« sagt auf einer der schönsten Seiten seines Sûtren-Kommentars Çancara. Wie Sokrates den Sophisten beweist, daß die größte Geschicklichkeit

noch keine Einsicht sei, so beweist Çancara seinen wirklichen und eingebildeten Gegnern und vielleicht auch sich selbst, daß die Werke nicht bis in die Gnade reichen, daß die Werke vor der Gnade umkehren und von der Gnade vernichtet werden. Çancara verlegt sozusagen die ganze Sokratische Dialektik um ein Stockwerk höher, Çancara genialisiert Sokrates. Wo Sokrates von der Geschicklichkeit des Tänzers, des Läufers, des Schusters einerseits und der Vernunft und Tugend andrerseits spricht, da redet Çancara hier von dem Werk und der Tugend und dort von der Gnade und dem Genie. Und der Ironie des Raisonneurs entspricht das Paradox des Idealisten. Ironie verhält sich zur Paradoxie wie der Witz zum Humor. Sokrates' ganz einzige Bedeutung liegt in seinem leidenschaftlichen, fast eigensinnigen Glauben an die Vernunft. Die Vernunft war für Sokrates wirklich das, was sie nie einem Menschen wird, weil sie das immer Selbstverständliche ist: sein Erlebnis, man möchte sagen, seine Schöpfung. Freilich lehrten ihn die Sophisten, Schauspieler und Virtuosen, das ganze lärmende, ehrgeizige Athen die Vernunft, und dem Schauspieler gegenüber ist die Vernunft und dem Virtuosen gegenüber die Tugend schon originell. Der Sophist und Schauspieler und Virtuose des Indischen Idealisten waren in ihm selbst und Maya und das große Geflecht der Werke. Sokrates, der

den Virtuosen in sich selbst widerlegt, das wäre schon Religion. Seine Ironie, die Art, wie er die Dinge umzukehren liebte, ist wenigstens ihr Schein und ihre Gewähr.

Der Übergang also von Karman zu Atman, vom Werk zur Gnade! Was ist da in der Mitte, welches ist die Brücke, wie ist dieser Übergang! Der Übergang von den Berufenen zu den Erwählten! Oder auch: »Und Abraham sprach: Ich bitte, zürne nicht, Herr, wenn ich noch einmal rede: Wie? Wenn zehn Gerechte sich da fänden? Und der Herr sprach: Ich will Sodoma nicht vertilgen um der zehn willen!« Jedes Gleichnis lebt diesen Übergang, oder, wenn man es Widerspruch nennen will, diesen Widerspruch, und jedes Dasein ist unwissend sein Gleichnis, und der Begeisterte hat ihn immer begriffen. Alles Ewige ist darum getan und Erscheinung und wirklich und Werk geworden, und die ganze Historie der Menschheit ist ein glänzend-kläglicher Versuch, ihn künstlich zu bauen und ihn überhaupt zu gehen. Denn vom Werk zur Gnade wird der Mensch getragen, hier sind die Dichtung und das Gleichnis Existenz. Und doch schreien die einen immer nach Wundern, »ein ehebrecherisch Geschlecht«, wie das Evangelium herrlich sagt, und die andern deklamieren bis zu ihrem Tode: das ist gut und das ist schlecht, beides Vernunft und alles andere Traum, und die dritten

suchen nach Gründen, um nicht zu denken, und die vierten und die fünften . . . . Alle wollen den Übergang gehen oder, wie sie bei ähnlichen Gelegenheiten sagen, dabei sein. In einem kleinen Aufsatz »Bedenken und Ergebung« sagt Goethe: »Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewußtsein tritt, daß zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt erscheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Demungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden!« In eigener Weise kann man es als eine Garantie für die ewige Dauer des Menschengeschlechtes verstehen, daß dieses sich immer wundern und staunen wird, warum, um in der Sprache der Lehrer zu reden, der fleißigste Schüler noch nicht der faulste unter den begabten ist, und warum der, welcher alle Tugenden geübt und nie Böses getan hat, das nie werden kann, was der größte Schurke oft plötzlich wird: ein Heiliger, warum aus dem leichtsinnigen Jüngling Assisis plötzlich der hl. Franziskus wurde — aus einer Dirne wird oft eine Betschwester, damit helfen sich die Klügsten und die, welche sich partout nicht wundern wollen — oder warum Gott Sodoma gerettet haben würde, wenn er nur zehn Gerechte unter den Sündern

gefunden hätte — Gott würde auch auf einen heruntergegangen sein, wenn Abraham ein besserer Dialektiker gewesen wäre. Hundert Eisenschimmel machen noch keinen Schimmel! Über alles das wird der Mensch immer staunen, und dessen wird er sich immer schämen. Und staunend ist er Mensch und mehr als das Tier und weniger als der Engel, und staunend lebt er ewig, und dem Staunenden kann nichts passieren. Staunend nimmt der Mensch in gleichem Maße teil am Sinn und am Unsinn und ist elastisch, im Staunen bindet sich der Unsinn an den Sinn, wie in der Scham der Leib an die Seele und die Erfahrung an die Idee sich binden. Das Staunen ist hart vor der Umkehr und dem Schaffen gelegen, ja das Staunen ist schon die Umkehr und das Schaffen. Und Umkehr — Umkehr, das ist alles!

Der Übergang von der Erfahrung in die Idee, ein rein geistiger Prozeß, welcher Goethe immer wieder beschäftigte, ist auf das Moralische übertragen die Umkehr, von der alle Geschichten der Heiligen erzählen. Es bezeichnet die Theorie der Idealisten, die Philosophie Platos in ihrem entscheidenden Stadium, daß diese annahmen, die Idee hätte die Erscheinungen, das, was Goethe die Erfahrung nennt, geschaffen. Hier ist wie so oft das verborgene Geschehen der Natur im Bilde eines moralischen Erlebnisses ausgedrückt. Der Mensch erlebt mystisch die Umkehr von der Erfahrung in die

Idee, von Karman in Atman, vom Werke zur Gnade und wendet sie mythisch auf die Schöpfung der Wirklichkeit durch die Ideen an. Ich nannte an anderer Stelle die Geschichte des Indischen Volkes, soweit sie vom Rig-Veda bis zu den Upanishads reicht, ein Umwerden, eine Umkehr. Im allgemeinen sprechen wir heute noch sozusagen im Extrem von einer Umkehr, dann eben, wenn wir die Geschichte der Heiligen oder besonders ausgezeicheter Männer erzählen. Doch das ist oberflächlich. Die Umkehr ist überall und wirkt fort und fort und macht alles bedeutend. Ich persönlich teile die Menschen ein in jene, welche um die Umkehr bei sich und bei anderen wissen, und in die anderen, welche die Umkehr nicht verstehen wollen und einen Verrat im Umkehrenden richten und einen Selbstbetrug bei dem argwöhnen, der, wie sie sagen, anders geworden ist. Hier scheide ich den Vornehmen vom Pöbel, den Freien vom Gebundenen. Alles tiefe Verstehen, jede wahre Sympathie ist mir dieses Verstehen der Umkehr. Mit ihr begreift der Mensch die Schöpfung. Ein Begriff von ihr ist Humanität, ja Vernunft, und diese Vernunft ist ganz selten. Der Mensch gelangt in wenigen Ausnahmen bis zur Ironie, bis zum Humor; in den meisten Fällen raisonniert er; ganz selten aber ist seiner Seele der Begriff der Umkehr gegeben. Der Mensch hat seine Gründe, wie er schließlich immer Gründe hat,

wenn er raisonniert: er ist zu oft dupiert worden; und wenige besitzen jene innere Kultur, welche begreift, wie hart die Komödie an die Tragödie grenzt, nur wenige wissen zu staunen.

Ja, der Übergang, der Widerspruch, der Hiatus zwischen Werk und Gnade, den Berufenen und Erwählten, zwischen Karman und Atman ist durchaus das Staunen, und er wird nur von dem, der umkehrt, begriffen. Er wird vom »Seienden« begriffen, d. h. er kann nur gelebt werden. Das Wissen des Genies ist die Folge dieser Umkehr, ein Umgekehrtsein, ein Anderssein. Sein Wissen ist hinter das Staunen wie hinter ein Tor gekommen, oder sein Wissen hat alles Staunen verschluckt, wie das Feuer das Opfer verschluckt. Das Kind ist auch hinter dem Tor, aber in einem anderen Sinne, oder es besitzt in seinem Staunen das Wissen, wie das Feuer die Materie. Und nur die anderen wollen, daß das Staunen ein Wunder sei, oder raisonnieren und rechnen und setzen zwischen das Werk und die Erlösung ihre Logik, ihre Vernunft, die Kirche, die Kaste, die Politik. Wie aus dem im Grunde staunenden Menschen ein politischer Mensch, das *ζῷον πολιτικὸν* des Aristoteles, wurde, das zu betrachten ist sehr subtil. Und in der Politik ist dann selbstverständlich jede Umkehr Verrat und Betrug. Jedenfalls macht dieses Werden die Geschichte, die ewig wechselnde Gewohnheit,

aus. Die Lehre des Evangeliums, welche zwischen Werk und Gnade unterschied, weil sie sich an den Staunenden wandte und die Umkehr meinte, hat, indem sie den Unterschied zwischen Werk und Gnade verwischte — Kierkegaard würde gesagt haben, indem sie das Paradox aufgab — Geschichte gemacht und ist zur Kirche geworden und hat durch die Logik und ihre Vernunft geblendet. Man verwechsle diese Vernunft nicht mit der Vernunft des Sokrates. Sokrates wollte wirklich und wörtlich Charakter schaffen und nichts weiter. Als Charakter handelt der Mensch so, wie er denkt; zwischen dem Handeln und Denken des Charakters gibt es kein Staunen und keine Umkehr; nur darf man dieses Gesetz nicht auf das Genie übertragen. Denn nicht ich denke als Genie, sondern das Genie denkt in mir. Das tat aber das Christentum als Kirche; die Kirche übertrug die Gesetze des Charakters auf das Genie. Man möchte sagen, Himmel, Hölle, Fegefeuer u. s. w. das alles hat viel zu viel Charakter. Der Idealismus der Upanishads hat das Paradox, den Widerspruch festgehalten, indem er mit eigensinniger, uns unbegreiflicher, ja für unsere Begriffe selbstmörderischer Zähigkeit gegen alle Vernunft und den Buddhismus an der Einteilung in Kasten festhielt, jede Geschichte aufgab und hinter einer oft grotesken Maske sich gleichsam bewahrte oder, wie es unter Liberalen heißt, stehenblieb.

Jetzt versteht man, was die Kaste für die Moral des Indischen Volkes bedeutet, warum die Kaste Tiefblickenden die ganze Moral des Indischen Volkes ist. Ich nannte die Seelenwanderung seine Vernunft: die Einteilung in Kasten ist gleichsam die Oberfläche dieser Vernunft, ihr Begriff, die Logik! Die Logik des Blutes, wie paradox, wie widerspruchsvoll, wie verkehrt! Heute und schon seit Jahrhunderten ist die ursprüngliche ideale Einteilung in vier Kasten aufgegeben; Indien zählt mehr als hundert Kasten, aber Indien würde eher zehntausend Kasten bilden, bevor es, wie wir zu sagen pflegen, Vernunft annähme. Die Vernunft ist dem Abendländer das Bedürfnis nach Ordnung, nach einer natürlichen Ordnung; dem Inder konnte aus allen Tiefen seiner Natur heraus die Ordnung nur etwas Künstliches sein. Ich wage zu sagen, Indien würde, wenn es überhaupt fähig wäre, die Vernunft im Sinne des Abendländers zu acceptieren, schon vor dreitausend Jahren ohne Phrase kommunistisch geworden sein. Der Inder mußte seine Vernunft so oberflächlich, so künstlich wie möglich nehmen, und das ist die Einteilung in Kasten. Das Grosse und alles, was unsere Vernunft jeden Tag einnimmt und ausgibt, hat der Inder sich bis zuletzt aufgehoben. Nur das Künstliche, das Oberflächliche konnte mit solcher Strenge, ja Grausamkeit durchgeführt werden. Aus einem sehr hohen Gesichts-

punkte, dem esoterischen, ist die Einteilung in Kasten die Ästhetik und Politik des Inders zugleich. Politik in dem Sinne, in welchem die Platoniker von politischen Tugenden sprachen! Das Lächerliche in der Indischen Kunst ist allerdings die Folge der Vermengung ästhetischer und moralisch-politischer Begriffe. Ein Gott mit acht Armen und vier Beinen und drei Köpfen — das ist, höflich gesprochen, wieder eine zu ästhetische Vorstellung von Charakter. Es ist bedeutsam, wie hier alles einander bedingt. Die Realität war die Seele, Atman, sie ist ganz unsinnlich und nur negativ zu bestimmen; im Leben war alles Typus und Kaste; der Kunst blieb die Maske, der Charakter, der Charakter in jedem Augenblick. Wenn irgendwo der Inder schlechte Vernunftschlüsse gezogen hat, so war es in der Kunst, soweit diese nicht praktisch, Kunstgewerbe ist. Der Inder komponierte nach dem im täglich Moralischen höchst lobenswerten Prinzip: Ein Mann ein Wort, und drückte in der Form den Sinn wörtlich aus. Seine Kunst ist das Gegenteil von Musik und erinnert darin an die Musik einiger Nachahmer Richard Wagners und ist wie diese zu handgreiflich. Vielleicht wollte der Inder auch nur das sagen, was sich nur in der Musik ausdrücken läßt. Man lese in der Baghavadgita jene Stelle, in welcher der Gott sich Arjuna in seiner wahren Gestalt zeigt: das ist miß-

verstandene Musik. Ich würde sie mir von Richard Strauß komponiert denken können.

Es ist »innere Logik« in dem Verhältnis der Religion des Inders zur Kunst. Es scheint, als hätte der Inder seine ganze Leidenschaft so entschieden von dem Genie, dem Heiligen abhängig gemacht, daß ihm für das Leben nur das Widersinnliche und für die Kunst das Unförmige blieb. Wie keine andere Religion und Weltanschauung zeigt der Indische Idealismus seine Scham und hält das Staunen wach! Der christliche Heilige ist in der Ordnung der Vernunft, im sozialen Leben, sogar in der Kirche die Ausnahme und verborgen, das Genie ist im Abendlande die Ausnahme und verborgen. Man denke nur an Kants Abneigung gegen das Genie. Vielleicht ist dieses Wort zu stark, aber die Reserviertheit dem Genie gegenüber ist das bis zur Komik Persönliche an Kant. Das Genie ist ihm wie eine persönliche Gefahr der Vernunft. Die Vernunft argwöhnt überall im Leben das Theater und im Genie die Maske, die Pose; irgendwo spricht Kant einmal von den »Genieschwüngen«. Es ist selbstverständlich, daß Kant das Genie dort verehrte, wo es da war, aber der Inder nimmt auch den Yogîn ernst um des Genies willen, zu dem dieser sich zwingt. Ich erwähne dann gerade deshalb Kant, weil dieser große Mensch zuerst das Genie aus reiner Vernunft gefordert hat. Und alle bedeutenden Moralisten des 19. Jahrhunderts haben

hier Kant gegen Kant, seine reine Vernunft gegen seine praktische in Schutz genommen. Ich nenne Schopenhauer zuerst, dann Carlyle, Kierkegaard, Nietzsche. Aber vielleicht haben diese Geister ihre praktische Vernunft eben nur ignoriert oder verschwiegen und ihre Reserve gegen das Genie und gegen sich selbst als eine rein private Sache aufgefaßt. Mit dem täglichen Leben, mit sich selbst kann sich das Genie wohl auf jede Art, auf jede private Art abfinden, nur im öffentlichen Leben begegnet ihm die Vernunft, und da ist diese zurückhaltend. Öffentlich und vor Zeugen begegnet die Vernunft dem Genie im Theater, und die Vernunft geht nicht freiwillig ins Theater — aus vielen Gründen, aber wohl vor allem deshalb, weil sie nicht hinter die Kulissen darf. So hat die Vernunft sich denn für diesen erzwungenen, formellen Verkehr mit dem Genie eine große Tugend vorbehalten oder großgezogen, den Humor. Im Humor genießt der Raisonneur das Genie gleichsam taxfrei. Der Humor gibt dem Menschen die einsamsten Schauspiele, der Mensch ist hier immer zugleich Zuschauer und Regisseur, das also, was die Vernunft niemals zugleich sein kann. Der Humor promeniert leichtsinnig vom Parkett hinter die Kulissen und wieder zurück, er lacht und applaudiert mit den Menschen und geht auf jede ihrer Dummheiten ein und weiß doch, wie es »da hinten« aussieht, und

wenn er aus dem Schauspiel kommt, da trifft er wieder die Vernunft und ißt mit ihr zu Nacht und erzählt ihr alles, was er gesehen, und lacht und weint zugleich. Dieser Humor nun — das ist nicht indisch. Ich habe zwar nicht in Indien gelebt, ich weiß nur, daß das, was moderne Romanschriftsteller schildern, nicht Indischer, sondern selten guter, meist schlechtester europäischer Humor ist. Das Genie ist zwecklos und grundlos, und der Mensch ist im Augenblicklichen voller Zwecke und Gründe, — der Europäer empfindet da Humor, der Inder, wie soll ich sagen, der Inder duldet auch hier. Die große, sprichwörtliche Duldsamkeit des Inders, desselben Inders, der so grausam die Einteilung in Kasten behauptet, das ist sein Humor. Der Abendländer ist grausam gegen das Tier, und gerade die Tiere, die Unvernünftigen, sind ihm die unerschöpflichste Quelle seines Humors; der Inder hat seine Duldsamkeit und seine Vernunft auch auf die Tiere ausgedehnt. Soll ich noch sagen, daß die Theorie der Seelenwanderung, die ja natürlich auch die Tiere begreift, in gewissem Sinne den Humor ersetzt, ihn überflüssig macht, ihn überwindet, ihn verschluckt? Es ist heute erwiesen, daß die Tierfabel aus Indien stammt: In Indien nun ist sie als Theorie der Seelenwanderung geblieben, zu uns ist sie als Humor gekommen. Es gibt im Rig-Veda Lieder von wahrhaft göttlichem Humor. Ich erinnere an das Lied des vom Opfertrank betrunkenen Indra:

Das ist kein homerisches Gelächter mehr, kein Witz, hier lacht der Mensch über den Gott und seine eigenen Absichten. Ein anderes Beispiel! »Einstmals«, so beginnt die vierte Adhyaya der Brihadaranyaka Upanishad, »einstmal erteilte Janaka, der König von Videha, Audienz. Da geschah es, daß Yajnavalkya, der große Weise, zu ihm herantrat. Zu dem sprach er: Yajnavalkya, warum bist du hergekommen? Verlangt dich nach Kühen oder nach Fragen mit feinen Lösungen? Nach beidem, o Großfürst, sprach Yajnavalkya!« Zur Erklärung, es war Sitte, daß man die Brahmanen mit Kühen beschenkte. Ich weiß nun nicht, ob Janaka und Yajnavalkya so aus voller Seele lachten, wie wir lachen, wenn wir es heute lesen. Jedenfalls sind solche Stellen selten und stammen aus der ältesten Zeit, als das Kastenwesen, die Theorie der Seelenwanderung und anderes, was uns heute für Indien typisch erscheint, eben ansetzte. Ich glaube, das Indische Volk hat den entschiedenen Humor seiner Jugend mit der Zeit immer mehr verloren und durch andere Tugenden ersetzt. Alles Natürliche ist ja immer und überall da. Den Indischen Götterskulpturen fehlt jeder Humor, ja sie sind das Gegenteil, die Negation allen Humors in unserem Sinne. Vielleicht sind sie ganz und gar und nichts anderes als Humor — im Sinne Atmans. Vielleicht lebt heute der Humor so sehr in der ganzen Art des Inders, daß man ihn eigentlich nicht nennen sollte

ohne Gefahr, ihn zu verletzen. Er ist überall da, und ein Begriff für ihn wäre zu entschieden, zu einseitig.

Der Humor, sagte ich, ist die Duldsamkeit des Inders. Und darum kann man nicht von dem Mitleid des Inders als von einer Tugend im Sinne des Europäers sprechen. Humor und Mitleid sind blutsverwandt. Der Humor vom Intellektuellen ins Moralische übertragen, wird Mitleid. Die Vernunft allerdings schiebt sich zwischen beide ein, und während sie praktisch beide auflöst, nennt sie theoretisch den Humor und das Mitleid jedes gesondert; der Seele sind es die zwei Seiten eines Dinges, Kopf und Adler der Münze; wenn man das Mitleid umdreht, so ist der Humor da. Der Inder meinte beide, wenn er das Mitleid namentlich nannte und den Humor verschwieg. Das Mitleid war seine metaphysische Tugend, das Mitleid war sein Leiden und Pathos überhaupt. Um des Mitleides willen waren alle seine Tugenden immer seine ganze Leidenschaft oder symbolisch; jedenfalls hatten sie keinen Vernunftwert. Darum war dem Inder etwa die Bürgertugend des Römers fremd, und man versteht auch, warum gerade der Engländer Indien erobern konnte und ohne Mühe besitzen darf, denn der Engländer besitzt die Bürgertugend bis zum Cant. Der Cant, um dessentwillen der Engländer so viel geschmäht wird, ist nur das schlechte Übertragen einer guten politischen Bildung auf die Moral. Cant

ist nichts weiter als oberflächliche Moral, die Oberfläche der Moral; Cant ist, wenn man will, übertriebene Moral. Und der Engländer ist auch hier eben nur deutlicher als der »gute Europäer«! Dieser nennt sich liberal, aber der Cant des Engländers ist vielleicht nur eine andere, deutlichere Form des Liberalismus. Jedenfalls erspart der Inder sich mit dem einen das andere. Abstrakt, verschwiegen, aus Humor ist der Europäer voll Mitleid, praktisch ist er grausam, und die Tugend übt er als Mitglied einer Charity-Gesellschaft oder eines Tierschutzvereines oder, weil man ihn bei besonderen Gelegenheiten und unvergeßlichen Revolutionen gelehrt hat, daß, weil jeder Mensch Vernunft hat, alle Menschen gleich sind. Der Inder ist weniger umständlich: er ist grausam an der Oberfläche, in der inneren Politik, gegen sich selbst endlich, die Seele des einzelnen ist ganz Mitleid. Der Inder ist beides zugleich, wie nur Staunende und Opfernde und Träumer immer beides zugleich zu sein wissen. Weil jede seiner Tugenden metaphysisch ist, so besitzt er alle um des Gegensatzes willen, um des Lasters willen, als Leidender und Erkennender.

Ich habe oben vom Verhältnis des Inders und des Abendländers zum Schauspiel gesprochen. Ich habe alles Gesagte vorausgesetzt, als ich vom Humor sprach. Das Verhältnis beider zum Mitleid wird dadurch noch klarer. Es ist merkwürdig, wie eigensinnig die größten Denker Europas und alle, welche

viel um den Egoismus wußten, der hl. Augustinus in gleichem Maße wie der Herzog de la Rochefoucauld, das Mitleid als Problem aufwarfen und die unmöglichen Fragen stellten: ist das Mitleid gut oder schlecht? ist das Mitleid eine Tugend? Das Beispiel des hl. Augustinus ist auch hier besonders lehrreich. Der hl. Augustinus war von Natur aus ohne Humor und wollte die Vorsehung. Humor und Vorsehung — das schließt einander absolut aus, und daß die Vorsehung auch das Mitleid überflüssig macht, darüber war der hl. Augustinus sich selbst nicht klar. Der hl. Augustinus suchte Gott, er suchte Gott mit der Sklavenleidenschaft dessen, der zwischen Freiheit und Gesetz schlecht unterscheidet. Er suchte die Vorsehung in Gott und erfuhr, daß das Theater ihm jedesmal die Vorsehung nahm und das Mitleid, die quasi misericordia, gab, und darum ärgerte der hl. Augustinus sich am Theater. Gott allein hatte für ihn das Recht, mitleidig zu sein, und Gott besaß für ihn jede Tugend, Gott besaß sie, wie man einen Schatz und Gold und Silber besitzt. Antik war am hl. Augustinus, daß er das Mitleid, die quasi misericordia, nur oder noch im Theater empfand, modern, daß er über das Theater im Leben reflektierte. Freiere Denker nach ihm erst konnten einsehen, daß nicht das Theater sie vor das Mitleid, sondern das Mitleid sie überall vor ein Theater bringe, oder besser gesagt, daß zwischen ihnen und der Ver-

nunft — denn so nannten sie einmal die Wirklichkeit und das andere Mal die Vorsehung — das Mitleid sich in Scene setze. Die Vorsehung und Wirklichkeit erkannten gegen das Mitleid, und ihr Herz und die Einbildungskraft fühlten es in jedem Augenblick. Und solange sie nicht gleich den Mystikern oder Dante in Gott ihr Gesetz und ihre Freiheit oder wie Kant, der allen Mystikern und großen Dichtern Recht gibt, im Menschen selbst die Verkettung von Freiheit und Notwendigkeit fanden, blieb ihnen das Mitleid etwas Problematisches, ein Ja und ein Nein, etwas zwischen Gut und Schlecht, nicht Gesetz und nicht Freiheit, nicht Herz und nicht Kopf. Und in der Tat, man sehe sich unter den Menschen um: der im täglichen Sinne Mitleidige ist meist ein Dilettant der Moral oder ein schlechter Poet, etwas ganz Problematisches und charakterlos. Ja, ja, charakterlos! Und nur weil die Vernunft aus der ganz und gar metaphysischen Tugend des Mitleids, dem Leiden, eine Tugend des Charakters, überhaupt eine Tugend, ein *diz und daz*, wie der Verfasser der *Theologia deutsch* sagen würde, gemacht hat. Für den Inder wäre jeder Charakter problematisch. Und da für ihn der Charakter überhaupt keine Bedeutung hatte, so nahm er der Tugendlehre alles Problematische. Ja, wie immer tat er auch hier ein Übriges, und damit man über den Sinn der Tugenden nicht erst nachdenke, nannte er so viel Tugenden wie möglich

unter- und durcheinander als kanonisch. Kanonisch bleiben ist das beste Mittel, um formell zu werden. Im Grunde war ihm keine Tugend mehr als die andere, seine gelegentlichen préférences — man lese darum auch die Bhagavadgita — sind zufällig, lächerlich, übersehene Zeremonien, schlechte Form. Jede einzelne Tugend war ihm immer seine ganze Tugend, sein ganzer Wille, seine Begeisterung. Der tiefe Satz des unanständigen Abbés: La vertu est un enthousiasme, ist für den Inder geschrieben. Ich drücke mich paradox aus, aber der Inder liebte die Tugend um des Lasters willen und nicht aus Vernunft. Aus der Tugend konnte er nur ins Laster fallen. Dazwischen ließ sich nichts einschieben. Und um dieser Zweideutigkeit der Natur zu entgehen, war er begeistert, wie der Mensch überhaupt sich nur darum begeistert, weil er im Grunde zweideutig ist. Jede einzelne Tugend ist ihm ein Bild seiner Erkenntnis, wie jeder der vielen Götter nur ein Bild des Einen, »der ist und nicht ist«, war. Der Inder leidet die Tugend — das ist ein anderer Ausdruck für die Zweideutigkeit der Natur —, und alle seine Tugenden sind Mitleid, und das Mitleid vermag der Mensch nur begeistert auszudrücken, sonst bleibt er eben ein schlechter Poet oder problematischer Mensch. Das Mitleid ist negativ, und alle Tugenden sind darum im Grunde negativ, und erst durch die Einteilung in Kasten und innerhalb der Kasten werden sie positiv, werden

sie Charakter und vernünftig. Die Kaste ist der Charakter des Inders. Man erfährt hier wiederum die Bedeutung der Kaste im allgemeinen. In der Kaste war das, was wir Tugend nennen, eine Tüchtigkeit, ein Tun, eine virtù. In der Kaste war die Tugend eine Auszeichnung und hatte Glanz und Farbe und war das Bild des Menschen und seine Schönheit und edle Art. Und nur innerhalb der Kaste! Die Tugend war hier praktisch und theoretisch zugleich, und man fragte nicht erst die dumme Frage, ob sie idealen Ursprungs sei oder eine angenommene Gewohnheit oder ein verführerischer Ausdruck für die Nützlichkeit sei. Nietzsches Hypothese, gut sei so viel wie edel und schlecht so viel wie unedel, gilt für die Kaste, ist aber noch keine Genealogie. Die Tugend ist die Kaste, meinetwegen! Aber weder Tugend noch Kaste, weder gut und edel, noch schlecht und unedel sind ursprüngliche Begriffe, und alles Genealogische bleibt zuletzt Hypothese und ist absichtlich und hat darum nur praktischen Wert.

Keine Religion und Weltanschauung also zeigt gleich dem Indischen Idealismus seine Scham und hält so das Staunen wach! Das Genie und der Heilige lebten wie das Gewissen und als sein Zweck im Bewußtsein des Indischen Volkes, da dieses sich zu ordnen und nach Gründen, nach der Genealogie zu fragen begann. Alles strebte zum Genie und zum Heiligen. Wie ein großes Staunen, wie eine

ungeheure Spannung ist der Weg vom Çudra, dem Kastenlosen, durch die drei edlen Kasten bis zum Heiligen, dem wiederum Kastenlosen; und in der höchsten Kaste selbst wird streng die Ordnung der Lebensalter beobachtet, vom Brahmacarîn an, dem Schüler, der die heiligen Schriften lernt, über den Hausvater hinaus, der eine Familie gründet und das Opfer versieht, über den Einsiedler weiter hinaus, der im Walde und ohne Opfer und nur in der Betrachtung der heiligen Dinge lebt, bis hin zum Reinen, dem Sannyasîn, der als Bettler frei und nackt, ohne Stab, überall, »wie es eben kommt«, lebt und Feuer und Spiegel zugleich ist. Der Sannyasîn opfert, heißt es, indem er ißt. Seine Seele ist Gott. Die anderen essen und opfern. Sie opfern, weil sie essen. Sie opfern symbolisch, weil sie noch am Leben hängen. Was ihr Wille und Leib an sich reißt, das büßen sie im Opfer. Der Vollendete erst opfert, indem er ißt. So drückt der Inder aus, daß der Vollendete nicht mehr oder nur sich selbst opfert. Wie ein großes Staunen und eine ungeheure Spannung baut sich dieses Werden auf! Der Heilige ist außerhalb des Werdens, er staunt nicht mehr, er allein ist vernünftig und ohne Scham und Dialektik. Das mußte so sein, denn tief unten ruhte gefährlich das Bewußtsein von der Gleichheit der Menschen, von der Gleichheit, nicht in der Vernunft, sondern im Genie, oder wenn jemand es vorzieht, doch in der Vernunft, nur muß

er wissen, daß für den Inder nur das Genie vernünftig ist. »Da ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der Çandala nicht Çandala, der Paulkasa nicht Paulkasa, der Asket nicht Asket, der Büßer nicht Büßer: da ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.« Oder an einer andern Stelle der Brihad-aranyaka Upanishad sagt Yajnavalkya: »Den Atman suchen durch Veda-Studium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büßen, durch Fasten; wer ihn erkannt hat, der wird ein Muni. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen. Dies wußten die Altvorderen, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist! Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler!«

Und hier konnte der Buddhismus einsetzen, hier konnte er sich festhaken. Er verstand das Staunen nicht mehr und nahm alles wörtlich. Er sah die Scham des Idealismus und hatte den kalten Blick des Sklaven für die Scham und wollte alles auf einmal haben und gleich das Beste und Letzte haben

und verwarf die Kaste und blieb ohne Stil. Das Erlebnis des Indischen Idealismus wurde sein Raisonnement, und seine Vernunft die große Zahl. Das war eine Gefahr! Eine äußere Gefahr! Es gab aber noch eine andere, größere, die gleichsam ewige Gefahr des Fatalismus. Das Morgenland besitzt keine Tragödien und neigt darum sehr zum Fatalismus oder ist diesem ganz ergeben. Es ist wie ein Wunder, aber der Indische Idealismus ist dieser Gefahr immer wieder entgangen. Ich denke selbstverständlich nicht an eine auch nur mögliche Beeinflussung durch den Islam; der Islam unterwirft, er beeinflußt nicht! Aber das Genie, sobald es raisonniert, ist gleich Fatalist, Fatalist, ohne es zu wissen und oft hinter der Maske des Humors. Es darf kein vernünftiger Übergang vom Werk zur Gnade da sein. Die Gnade darf keine Bedingungen stellen. Es gibt kein »Wenn« zwischen Karman und Atman. Atman würde sofort persönlich und dann weiter zum persönlichen Gott werden. Bei der großen Sinnlichkeit der Indischen Natur bedeutet ein persönlicher Gott schon so viel wie Fatalismus. Nur weil die Juden ein kleines, von Feinden fort und fort bedrängtes, mit einem fatalen Hange zu fremden Göttern begabtes Volk waren, und weil diesem Volke immer wieder gesagt worden war, daß es das auserwählte Volk, daß es als ganzes Volk auserwählt wäre, nur darum konnte es vom Fatalismus bewahrt werden. Jehova verdankt viel,

sehr viel den fremden Göttern. Sie waren, wie man sonst sagt, das notwendige Übel. Sie gehörten gleichsam zur Hygiene, und Jehovas Erregung war oft nur rhetorisch, beinahe kokett. Auf alle Fälle durfte Jehova sich nie an das Genie wenden: das war der Bund, den er mit seinem Volke geschlossen hatte. Brahman als persönlicher Gott also würde so viel wie Fatalismus bedeutet haben. Stilistisch ließ der Fatalismus sich in den Indischen Texten nicht vermeiden. Er steht auf jeder Seite. Man mußte darum die Texte lesen lernen. Nie durfte dem Çudra, dem Unerfahrenen, ein Satz gesagt werden, wie etwa folgender aus der Kaushitaki-Upanishad: »Der Atman wird nicht höher durch gute Werke und nicht geringer durch böse Werke!« Nie hat ein Çudra einen solchen Satz auch nur gehört. Der Çudra hätte Schlüsse daraus gezogen. Man kann und darf aus Atman keine Schlüsse ziehen. Atman ist kein Prinzip. Der Fatalist zieht Schlüsse aus dem Genie. Und das Volk zieht Schlüsse aus dem Genie. Aus dem Genie Schlüsse ziehen, das ist im höchsten Sinne unnatürlich und die Sünde wider den heiligen Geist. Dem Genie ist ja selbstverständlich alles natürlich oder, wie es populär und unter Rhetoren heißt, das Genie ist kein Verdienst. Damit also der Rhetor nicht da sei und es dann unter den Çudras, dem Volke, den Menschen überhaupt nicht heiße: Seien wir also ohne Verdienst, gerade darum mußte mit Peinlichkeit auf

das Verdienst gesehen und an der Einteilung in Kasten festgehalten werden. Auch die Kaste, wenn ich das noch besonders sagen muß, war gegen einen möglichen Fatalismus!

Doch was spreche ich noch immer vom Werk, vom Verdienst! Ich habe es vorbereitet und sage wie der Inder das Eigentliche am Ende: Es gibt kein Werk, es gibt kein Verdienst, mit Pflicht mag man Karman übersetzen, weil jedes andere Wort dafür ebenso sentimental ist, es gibt kein Gut und Böse, es gibt für den Indischen Idealisten nur Erfahrung. Seine Pflicht ist Erfahrung, sein Verdienst ist Erfahrung, Karman ist Erfahrung. Und in seiner Erfahrung kann der Indische Idealist nicht zurück. Und das ist die große Wirklichkeit und Tatsache jedes echten Idealismus, daß der Mensch in seiner Erfahrung nicht mehr zurück kann. Alles andere ist daneben, oberflächlich, Absicht, Anwendung. Die ganze Tugend des Indischen Idealisten war dieser Mut und diese Ergebenheit, und daß der Mut hier Ergebenheit ist, das ist für das hohe Selbstbewußtsein des Inders kein Satz zur Erbauung des Çudra. Dieser Mut war ganz Rhythmus und ohne Worte und ohne Meinung und ganz Gebärde. Mit unserer Gebärde können wir nicht mehr zurück, ohne zu erröten. Der Indische Idealist wagte alles auf das Äußerste, auf das Letzte hin, und das Äußerste, das Letzte ergibt sich immer von selbst und ist immer

da und unbedingt und unmittelbar. Das hat der Indische Idealist erfahren, und das war sein Genie, sein Äußerstes, seine letzte Möglichkeit. Das Genie ist seine letzte Möglichkeit, die letzte Möglichkeit der Natur. Auf sein Genie hin wagte er alles, und darum konnte er in seiner Erfahrung nicht mehr zurück. Alle großen Idealisten haben dasselbe gesagt oder verschwiegen. Marc Aurel meint ein Gleiches, wenn er einmal schreibt: *Τοῦ ἰδίου τέλους τυγχάνει, ὅπου ἂν τὸ τοῦ βίου πέρας ἐπιστῇ* (*ι. e. ἡ ψυχή*), *οὐχ ὥσπερ ἐπὶ ὀρχήσεως καὶ ὑποκρίσεως καὶ τῶν τοιούτων ἀτελὴς γίνεται ἡ ὅλη πρᾶξις ἐάν τι ἐγκόψῃ.* Marc Aurel meint ein Gleiches, ja, nur sagt er es ganz traurig und einsam, mehr als einsam, verlassen. Wo immer der Leib stirbt, sagt er, da ist der letzte Akt der Seele im Spiele des Lebens gespielt. Der Mensch darf da nicht mehr sprechen: ich bin ja erst bis zum vorletzten oder drittletzten Akte gekommen, ich müßte noch einmal von vorne anfangen, wenn meiner Seele ein Sinn und Ende sein sollte; das Stück muß einen Schluß haben. Die Seele kann nicht mehr zurück. Wie Marc Aurel das sagt, so ist es der Trost eines Sterbenden, der das Schauspiel oft mehr geliebt hat als seine Seele und doch immer Furcht hatte, nicht *ἀτραγῴδως* und nicht wie ein Vollendeter zu sterben, der Trost eines, der immer Furcht hatte, plötzlich zu sterben, der Trost eines Vereinzelten, der mit Mühe und nur, wenn er dachte, wenn er in Ge-

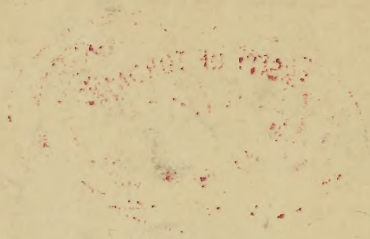
danken war, sich in der Ordnung der Dinge und mäßig gefühlt hat. Wie lebendig, wie im ganzen Leben drückt nicht der Inder die Ordnung seiner Seele, das Nicht-mehr-zurück-können-in-der-Erfahrung durch die Ordnung der Kasten und Lebensstufen aus! Mit der Zähigkeit des Priesters wacht er, daß der Brahmakarîn nicht dasselbe lerne wie der Einsiedler im Walde, denn dieser hat mehr erfahren als jener. Der Indische Idealist unterscheidet immer zwischen Bildung und Erfahrung. Das kennzeichnet überhaupt die aristokratische Kultur. Die Demokratie ist eher geneigt und hat Gründe, hier schlecht zu scheiden. Ein Demagoge wird dem Volke die Bildung leicht übertreiben, während die Priesterherrschaft, als der leidenschaftlichste Ausdruck der Aristokratie, die Bildung so oberflächlich wie möglich zu nehmen Ursache hat — dem Ideal, dem großen endlichen Wissen oder persönlichen Absichten zuliebe. Die Priesterherrschaft ist der Höhepunkt der Aristokratie und, wenn ich das Wort hier bilden darf, ihr Fallpunkt. Von hier fällt die Aristokratie in die Demokratie. Die Indische Priesterkaste verstand es besser als die katholische Priesterschaft, sich an und auf der Spitze zu halten, indem sie auf jede direkte weltliche Macht verzichtete. Bildung und Erfahrung! Die Bildung eines Brahmakarîns war nicht viel mehr als eine Gedächtnisübung, und doch will Çvetaketu, der um das Heil bekümmerte Jüngling der Chandogya

Upanishad, gleich das Letzte wissen; alles andere kann er ja lernen, und nur das Letzte, das tat twam asi, muß er erfahren. Man muß die Sokratischen Jünglinge vergessen, um das zu verstehen. Sokrates und wir alle müssen immer von neuem zwischen Bildung und Erfahrung scheiden. Um die Kultur immer wieder zu schaffen, müssen wir es. Der Indische Idealist schied a priori, aus Religion, aus Kult oder, weil sein Idealismus jede mögliche Kultur begriff und erschöpfte. Ich wiederhole, das Genie kann in seiner Erfahrung nicht mehr zurück; der Schaffende und Erkennende, beide können in ihrer Erfahrung nicht mehr zurück. Sie ist wie ein Schicksal. Ich sagte auch oben, der Schaffende und Erkennende seien dasselbe, und diese Untrennbarkeit der Begriffe bedeute den Indischen Idealismus. Darum begreift der Indische Idealismus immer beides, das Ideal und die Idee, den Idealismus der Tat und den Idealismus der Erkenntnis, wie nur eine Religion in den Epochen ihrer größten Spannkraft die vita activa und die vita contemplativa zu begreifen weiß. Das ist sehr wichtig! In dieser Harmonie der vita activa und der vita contemplativa liegt die große Naivetät des Indischen Idealismus. Es ist noch kein Bruch da. Der Übergang von der Erkenntnis in die Tat ist ganz natürlich. Der Erkennende hat wirklich und wörtlich jede mögliche Tat getan. Es ist für ihn immer alles geschehen. Im Leben Buddhas nun ist

der Bruch, die Möglichkeit des Bruches, angedeutet. Nichts erscheint mir so schwermütig im Leben Buddhas als die Empfindung dieses Bruches. Für Buddha ist noch nicht alles geschehen, da er erkannt hat. Hier trennt sich Buddha für immer vom Glauben seines Stammes. Buddha fühlt sich rein und vollendet, er ist dort angelangt, wo der Brahmane sich am Ende fühlt: da tritt Mâra, der Versucher, an ihn heran und meint, da Buddha rein und vollendet und am Ende sei, so solle er jetzt gleich in das Nirvana eingehen. »Gehe jetzt in das Nirvana ein, Erhabener,« heißt es im Text,*) »gehe in das Nirvana ein, o Vollendeter, jetzt ist die Zeit des Nirvana für den Erhabenen gekommen! Da er also redete, sprach ich zu Mâra, dem Bösen, also: Ich werde nicht in das Nirvana eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind!« Die Jünger Buddhas mögen das alles als selbstverständlich empfunden haben, Buddha allein hat Mâra, der wie jener andere Versucher in der Wüste ein großer Vernünftler war, verstanden. In einem anderen Texte heißt es von Buddha, der noch zweifelt, ob er die Wahrheit, die er besitze, den anderen verkündigen soll: »Wenn ich die Lehre nun verkündige und man mich nicht versteht, so brächte es mir nur Erschöpfung, so brächte es mir nur Mühe!«

*) Hermann Oldenberg, Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde. Berlin 1897.

Auch das klingt im Texte und für Buddhas Jünger selbstverständlich. Aber auch hier hat Buddha tiefer empfunden und gefühlt, daß, wenn er nicht die Lehre verkündige und die Erkenntnis zur Tat mache, wenn er allein an seinem Wissen trage, dieses Wissen ihm Erschöpfung und Mühe brächte! Das ist ein neues Motiv. Ein neuer Mensch erlebt es. Hier ist Buddha für den alten Idealismus unbegreiflich. Hier beginnt eine neue moralische Epoche, wie mit Hamlet, wie mit Sokrates eine neue moralische Epoche begonnen hat. Man hat diesen Gegensatz selten klar beschrieben. Es ist auch der Gegensatz von Kaste und Individuum. Im alten Indien ist er einmal lebendig geworden, im Abendlande und unter uns ist er immer gegenwärtig. Da Buddha Furcht hat, seine Erkenntnis könnte ihm nur Mühe und Erschöpfung bringen, fürchtet er, in seiner Erfahrung zurück zu müssen. Nie nun kann ein Mensch in seiner Erfahrung zurück, es genügt aber, daß er es fürchtet. Buddha fürchtet es, das war der Bruch. Buddha fürchtet die Illusionen. Der Indische Idealist erlebt nie Illusionen. Das ist gleichsam das Naturgesetz seiner Seele. Und nach dem Naturgesetz der Seele, begeistert hat der Indische Idealist gelebt. Mehr vermochte er nicht.



B
132
I3K3

Kassner, Rudolf
Der indische Idealismus

[redacted]

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 25 03 006 7